

Министерство образования и науки Украины
Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина
Межинституциональный сектор византистики
Кафедра истории древнего мира и средних веков

Харьковская епархия Украинской Православной Церкви
(Московского Патриархата)
Свято-Пантелеимоновский храм (Харьков)
Свято-Алекса́ндро-Невский храм (Харьков)

Украинский национальный комитет византистов

ВИЗАНТИЙСКАЯ МОЗАИКА



Сборник публичных лекций
Эллино-византийского лектория
при Свято-Пантелеимоновском храме

3

Выпуск

(Нартекс. Byzantina Ucrainensia. Supplementum 3)

Под редакцией проф. С. Б. Сорочана
Составитель А. Н. Домановский

Харьков «Майдан» 2015

УДК 94(4)"0375/1492"
ББК 63.3(0)4
В 41

В 41 **«Византийская мозаика»:** Сборник публичных лекций Эллино-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме / Ред. проф. С. Б. Сорочан; сост. А. Н. Домановский. – Выпуск 3. – Харьков: Майдан, 2015. – 308 с. (Нартекс. Byzantina Ukrainensia. Supplementum 3).
ISBN 978-966-372-502-4.

Сборник «Византийская мозаика» включает тексты Публичных лекций прочитанных в 2014–2015 учебном году на собраниях Эллино-византийского лектория «Византийская мозаика», прошедших на базе кафедры истории древнего мира и средних веков Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина и Свято-Пантелеимоновского храма г. Харькова (Харьковская епархия Украинской Православной Церкви Московского Патриархата).

Сборник будет интересен и полезен историкам, археологам, религиоведам, философам, искусствоведам, а также всем, кто интересуется историей Византии и христианства.

Редакционный совет:

Онуфрий (О. В. Легкий), митрополит Харьковский и Богодуховский, магистр богословия
(Харьков)

- Г. Атанасов, доктор исторических наук, профессор (Силистра)
- Н. Н. Болгов, доктор исторических наук, профессор (Белгород)
- Л. В. Войтович, доктор исторических наук, профессор (Львов)
- А. Г. Герцен, кандидат исторических наук, доцент (Симферополь)
- Г. Ю. Ивакин, член-корреспондент НАНУ (Киев)
- С. П. Карпов, академик РАН (Москва)
- А. П. Моця, член-корреспондент НАНУ (Киев)
- П. П. Толочко, академик НАНУ (Киев)
- А. А. Тортика, доктор исторических наук, профессор (Харьков)

Редакционная коллегия:

С. Б. Сорочан, доктор исторических наук, профессор, главный редактор (Харьков)
Николай (Н. В. Терновецкий), протоиерей, настоятель Свято-Пантелеимоновского храма
(Харьков)

Владимир (В. В. Швеи), архимандрит, настоятель Свято-Антониевского храма
при Харьковском национальном университете имени В. Н. Каразина (Харьков)
Петр (П. В. Казачков), протоиерей, настоятель Свято-Александро-Невского храма,
кандидат богословия (Харьков)

- А. Н. Домановский, кандидат исторических наук, доцент, зам. главного редактора (Харьков)
- А. Д. Каплин, доктор исторических наук, профессор (Харьков)
- С. И. Лиман, доктор исторических наук, профессор (Харьков)
- П. Е. Михалицын, кандидат богословия, кандидат исторических наук, отв. секретарь (Харьков)
- Ю. М. Могаричев, доктор исторических наук, профессор (Симферополь)
- С. И. Посохов, доктор исторических наук, профессор (Харьков)
- А. В. Сазанов, доктор исторических наук, профессор (Москва)

*Рекомендовано к печати ученым советом
Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина*

Адрес редакционной коллегии:
Украина, 61077, Харьков, площадь Свободы, 4,
Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина,
кафедра истории древнего мира и средних веков.
Тел. (057) 707-53-37; e-mail : byznartex@gmail.com

Печатается при финансовой поддержке
Харьковской епархии Украинской Православной Церкви (Московского Патриархата),
Свято-Пантелеимоновского храма (Харьков) и Свято-Александро-Невского храма (Харьков)



*Апостол Матфей
Мозаика северо-восточного паруса центрального купола
собора Святого Марка в Венеции, XII в.*

Οι ελαφροί ας με λέγουν ελαφρόν.
Στα σοβαρά πράγματα ήμουν πάντοτε
επιμελεστάτος. Και θα επιμείνω,
ότι κανείς καλλίτερα μου δεν γνωρίζει
Πατέρα ή Γραφάς, ή τους Κανόνας των Συνόδων.
Εις κάθε αμφιβολίαν του ο Βοτανειάτης,
εις κάθε δυσκολίαν στα εκκλησιαστικά,
εμένα συμβουλευόνταν, εμένα πρώτον.
Αλλά εξόριστος εδώ (να όψεται η κακεντρεχής
Ειρήνη Δούκαινα), και δεινώς ανιών,
ουδόλωσ άποπον είναι να διασκεδάζω
εξάστιχα κι οκτάστιχα ποιών –
να διασκεδάζω με μυθολογήματα
Ερμού, και Απόλλωνος, και Διονύσου,
ή ήρώων της Θεσσαλίας και της Πελοποννήσου·
και να συνθέτω ιάμβους ορθοτάτους,
όπως – θα μ' επιτρέψετε να πω – οι λόγοι
της Κωνσταντινουπόλεως δεν ξέρουν να συνθέσουν.
Αυτή η ορθότης, πιθανόν, είν' η αιτία της μομφής.

Κωνσταντίνος Π. Καβάφης.
Βυζαντινός Άρχων, Εξόριστος, Στιχουργόν

Най легкодухі називають легковажним.
У справах серйозних завжди я був
якнайретельнішим. І наполягаю,
що ніхто краще за мене не знає
Святих Отців, Письма, чи приписів Синодів.
За будь-яких вагань й Вотаниат,
за сумнівів щодо складних церковних справ
зі мною радився, зі мною – в першу чергу.
Але у вигнанні отут (нехай спогляне злісна
Ірина Дукена), де неймовірно нудно,
нічого в тім негідного немає, щоб розважатись
шести- й восьмирядковим віршуванням,
втішатися переказами міфів
про Діоніса, Аполлона чи Гермеса,
Фессалії звитяжців чи Пелопонеса,
вправлятися у досконалих ямбах,
яких – дозвольте зауважити відверто – грамотії
з Константинополя не знають, як складати.
Вимогливість ця, мабуть, й спричинила осуд.

Κωνσταντίνος Καβαφίς.
Βιζαντίϊσκήϊκ η βελμοζα να βιγναννί βίρσουε
(переклад Андрія Домановського)

Пусть ветрогоны называют вертопрахом.
В делах серьезных я всегда
прилежен и усерден. И я утвержаю,
что никто лучше меня не знает
Святых Отцов, Писания, Синодов наставлений.
При любых сомненьях сам Вотаниат,
при трудностях любых в делах церковных
со мной совет держал, со мною – первым делом.
Но здесь в изгнании (пусть увидит злокозненная
Ирина Дукена), в скуке смертной,
вполне достойным нахожу развлечься
сложением стихов, шести- и восьмистрофных,
наслаждаться сказаниями мифов про богов –
про Диониса, Аполлона иль Гермеса,
Фессалии героев и Пелопоннеса,
и в образцово строгой компоновке ямбов,
каких – позволите мне заметить – грамотеи
Константинополя бы не смогли сложить.
Придирчивость, быть может, и навлекла немилость.

Κωνσταντίνος Καβαφίς.
Βιζαντίϊσκήϊκ η βελμοζα в изгнании слагает стихи
(перевод А. Н. Домановского)

ПЕРЕЧЕНЬ ЛЕКЦИЙ*

- **Восемнадцатая публичная лекция** Эллино-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме «**Святоотеческое наследие свт. Григория Нисского**» (25 сентября 2014 г.). **Лектор:** архимандрит **Владимир (Швец)**, настоятель Свято-Антониевского храма при Харьковском национальном университете имени В. Н. Каразина, преподаватель Харьковской Духовной семинарии.
URL: <https://byzantina.wordpress.com/2014/09/18/news-701/>
- **Девятнадцатая публичная лекция** Эллино-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме «**“Ника!”: борьба ранневизантийских партий иподрома и константинопольское восстание 532 г.**» (13 ноября 2014 г.). **Лектор:** Домановский **Андрей Николаевич**, кандидат исторических наук, доцент кафедры истории древнего мира и средних веков Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина.
URL: <https://byzantina.wordpress.com/2014/11/07/news-733/>
- **Двадцатая публичная лекция** Эллино-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме «**Изобразительные литургические ткани: эволюция в обиходе и иконографии**» (25 декабря 2014 г.). **Лектор:** Матвеева **Юлия Геннадиевна**, кандидат искусствоведения.
URL: <https://byzantina.wordpress.com/2014/12/23/news-756/>
- **Двадцать первая публичная лекция** Эллино-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме «**Уставная традиция богослужебного пения на примере византийской традиции (часть вторая)**» (29 января 2015 г.). **Лектор:** Сахно **Игорь Леонидович**, кандидат искусствоведения, руководитель ансамбля древнецерковного пения «Сретение», регент хора Свято-Трехсвятительского храма г. Харькова.
URL: <https://byzantina.wordpress.com/2015/01/11/news-770/>
- **Двадцать вторая публичная лекция** Эллино-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме «**Образ византийского храма во внутреннем декоре**» (19 февраля 2015 г.). **Лектор:** Литовченко **Анна**

Николаевна, соискатель кафедры истории древнего мира и средних веков Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина.
URL: <https://byzantina.wordpress.com/2015/02/11/news-782/>

- **Двадцать третья публичная лекция** Эллино-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме **«Идеальная среда обитания по-византийски: стандарты городской экологии ромеев»** (26 марта 2015 г.). *Лектор:* **Пархоменко Мария Викторовна**, аспирант кафедры истории древнего мира и средних веков Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина.
URL: <https://byzantina.wordpress.com/2015/03/07/news-803/>
- **Двадцать четвертая публичная лекция** Эллино-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме **«Христианские церкви Сирии до IV века (архитектура, символика, орнаменты)»** (30 апреля 2015 г.). *Лектор:* **Чекаль Алексей Георгиевич**, искусствовед, преподаватель Британской школы дизайнера, основатель школы каллиграфии в Харькове.
URL: <https://byzantina.wordpress.com/2015/04/23/news-823/>
- **Двадцать пятая публичная лекция** Эллино-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме **«От Мельпомены ко Христу. Судьба античного театра в Византии»** (28 мая 2015 г.). *Лектор:* **Михалицын Павел Евгеньевич**, кандидат богословия, кандидат исторических наук, преподаватель Харьковской Духовной семинарии и Киевской Духовной академии и семинарии.
URL: <https://byzantina.wordpress.com/2015/05/21/news-834/>
- **Двадцать шестая публичная лекция** Эллино-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме **«Византиец между христианством и язычеством»** (18 июня 2015 г.). *Лектор:* **Сорочан Сергей Борисович**, профессор, доктор исторических наук, заведующий кафедры истории древнего мира и средних веков Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина.
URL: <https://byzantina.wordpress.com/2015/06/08/news-847/>

* 21-я и 24-я лекции в данном сборнике отсутствуют, их публикация запланирована в следующем выпуске сборника «Византийская мозаика».



Свт. Григорий Нисский (фреска XVI в.)

ЛЕКЦИЯ 18

архимандрит Владимир (Швец)

СВЯТООТЕЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ СВЯТИТЕЛЯ ГРИГОРИЯ НИССКОГО И ВЛИЯНИЕ ЕГО ТРУДОВ НА СУЩНОСТЬ ДУХОВНОСТИ

*К 1620-летию со времени кончины святителя в 394 г.
и 1680-летию со времени его рождения в 335 г.*

Духовность есть норма человеческой жизни.
Св. Феофан Затворник, 1860 г.

Идеи апостола Павла нашли свое развитие в трудах многих богословов. Феофан Затворник из трехчастного строения человека вывел соответственно три возможных уровня жизни. Он отмечал, что апостол Павел различал плотского человека, душевного и духовного в зависимости от того, какая сторона в человеке преобладает. Свт. Феофан подробно объяснил это различие.

Понятие и сущность духовности

Происхождение понятия «духовность» связано с деяниями Святого Духа, описанными в Библии. Среди этих деяний особую важность представляет приношение всему человечеству, на пользу людям, даров и плодов Святого Духа, которые легли в основание всего знания о духовности. Можно выделить три основные части понятия «духовность».

Первая часть. Духовность есть сопричастность человека к святости. Известно, что центральным догматом христианской теологии является учение о Пресвятой Троице, согласно которому единый Бог существует в трех неслиянных и нераздельных Лицах. Это Бог Отец, Бог Сын и Бог Дух Святой.

При этом в функции Святого Духа входит руководство нравственной и духовной жизнью людей. По Своему образу и подобию Бог сотворил и человека. Он вложил в каждого частичку Святого Духа, то есть изначально, при определенных условиях (возраст, открытость, желания и т. д.) человек получает возможность обретения духовности. Поэтому духовность есть сопричастность к святости. Под святостью мы понимаем наполненность Святым Духом, божественную совокупность всех христианских добродетелей.

Вторая часть определения духовности есть выполнение общечеловеческих нравственных норм, норм Священного Писания. Сейчас уже трудно возражать против того, что нравственные ценности Священного Писания есть общечеловеческие ценности. Поэтому признаком высокой духовности является стремление поступать всегда в соответствии с этими ценностями. Нравственные ценности Священного Писания нашли свое выражение в Десяти ветхозаветных Заповедях Господних, Дарах и Плодах Святого Духа, новозаветных Заповедях Блаженства. В Ветхом Завете на первое место поставлена вера, убежденность в существовании Высших Божественных Сил, особое внимание уделяется почтению родителям, стремлению доставить им радость и утешение, помогать в нужде, беречь их во время болезней и старости.

Общеизвестны библейские заповеди, запрещающие убивать, отнимать и захватывать чужое имущество, ложно свидетельствовать в суде, клеветать на другого, завидовать чужому добру и желать зла ближнему. Следовать этим заповедям – высоконравственно. Ибо нравственность есть не что иное, как деятельность, обусловленная идеей добра. При этом под деятельностью понимается и движение мысли, и движение чувств и т. д. Не может быть высоконравственным человек с двойным дном: думать одно, а делать другое. Иными словами, нравственность – это жизнь на основе добра. Что касается заповеди «Не убий», то, в соответствии с поучениями Русской Православной Церкви, только два случая убийства не законопреступны: убиение врага на войне и смертная казнь преступника.

Нравственные ценности Священного Писания нашли свое выражение и в Новом Завете, в Дарах и Плодах Святого Духа. Поэтому духовность в данном случае есть и совокупность моральных Даров и Плодов Святого Духа, которыми нужно обладать человеку. Они во многом определяют и составляют содержание, сущность этого понятия.

В первом послании апостола Павла к Коринфянам говорится о Дарах духовных, данных на пользу людям. Это, прежде всего, мудрость. Далее, среди Даров Святого Духа особое место занимает знание основ христианского учения. Знание различных языков и их истолкование, способствовавшие распространению христианства, – еще один из Даров Святого

Духа. Духовную зрелость человеку дает вера. Среди других Даров Библия называет дар исцеления, дар чудотворения и дар пророчества.

Человек, у которого мы видим наличие каких-либо из этих даров, называется одаренным. Ко всем этим дарам нужно еще присовокупить дар любви. И, как сказано в Новом Завете, «Духовные дары без любви ничто» (1 Кор. 13:1). Если даже человек вобрал в себя дар Божий, а не имеет любви, то нет от него никакой пользы. Ибо весь закон Божий заключается в одной фразе: «Люби ближнего своего как самого себя» (Гал. 5:14). Все дары могут со временем исчезнуть, а любовь не прекращается никогда, ибо она долготерпит, милосердствует, не мыслит зла, все переносит. Она совершенна. Значит, всегда будут жить на свете вера, надежда, любовь.

Очевидно, поэтому апостол Павел в своем послании к Галатам при изложении Плодов Святого Духа начинает их перечень с любви. Кроме любви к Святым Плодам он относит радость, мир, долготерпение, благодать (в переводе со старославянского – доброта, милость, доброжелательность), милосердие, веру, кротость, воздержание. Все они не являются правовыми нормами поведения, но относятся к общечеловеческим моральным нормам, нормам Святого Духа, признакам духовности. «Если мы живем духом, то и по духу поступать должны» (Гал. 5:25), – говорится в Библии.

В наше время особую значимость приобретают духовные ценности, перечисленные в Священном Писании: добро, вера, мир, любовь, мудрость, знания, справедливость, бескорыстие, совесть и др. Каждая из них может выступать критерием духовности. Если какая-нибудь из них отсутствует, то образуется брешь в духовном монолите. Человек тут выступает и хранителем ценностей, и потребителем плодов и даров Святого Духа.

Третья часть определения: Духовность есть постоянное совершенствование себя. У духовности есть антиценность – бездуховность, духовная нищета. Это служение не духу, а плоти, потворствование низменным человеческим страстям (прихотям плоти).

Поэтому духовность обретается человеком в постоянной борьбе с самим собой, с плотскими желаниями. Плоть – устаревшее обозначение тела; плотский – чувственный, телесный. Не случайно говорят, что человек является рабом своего тела и должен влачить его за собой, как ядро на цепи. Плотские страсти тоже перечислены в Библии. К ним относятся: ненависть, убийство, пьянство, вражда, зависть, гнев, непотребство, распри, прелюбодеяние, блуд и т. д.

Борьба с самим собой есть борьба духа, души и тела. Человек тройственен: душа и тело природные, они реальности природного мира. Дух – не есть природа. Это сверхприродный элемент, что и нашло свое отражение в трудах св. Григория Нисского.

Святитель Григорий Нисский (335–394 гг.): жизненный путь и вклад в понимание духовности

Учение свт. Григория, как правило, рассматривается в контексте наследия «великих каппадокийцев», под этим именем в историю византийской культуры вошли Григорий Нисский, Василий Великий (329–379 гг.), Григорий Богослов (Назианзин) (329–389/390 гг.). Каппадокийцами они именуются потому, что родом происходят из Кесарии, что в Каппадокии, области Малой Азии; «великими» или «троицей, славящей Троицу» они названы как богословы, утвердившие Тринитарный и Христологический догматы христианского вероисповедания.

Свт. Григорий, епископ Нисский был младшим братом свт. Василия Великого. Рождение и воспитание его совпало с самым разгаром арианских споров. Получив прекрасное образование¹, он был одно время наставником красноречия. В 372 г. был рукоположен св. Василием Великим во епископа города Ниссы в Каппадокии.

Св. Григорий был твердым ревнителем Православия и вместе со своим братом Василием Великим боролся против арианской ереси, претерпевая гонения со стороны ариан, которыми в 376 г. был ложно обвинен в неправильном употреблении церковного имущества, лишен кафедры и сослан в Анкиру. На следующий год св. Григорий был вновь заочно низложен собором арианствующих епископов, но продолжал укреплять свою паству в Православии, переходя с места на место. После смерти царя Валента в 378 г. был возвращен на свою кафедру и с радостью принят своей паствой. В 379 г. скончался брат его, св. Василий Великий. Св. Григорий тяжело переживал потерю своего наставника. Он написал ему надгробное слово и закончил составленные святителем Описание шести дней творения – так называемый Шестоднев. В том же году св. Григорий участвовал в Антиохийском Соборе против еретиков, не чтивших непорочного девства Божией Матери и других, поклонявшихся Богоматери как Божеству. Он был избран Собором для обозрения церковей в Аравии, Палестине и утверждения Православного учения о Пресвятой Богородице. На обратном пути св. Григорий посетил Иерусалим и поклонился Святым местам.

¹ Св. Григорий Нисский получил образование на родине: сперва в родительском доме, а затем в Кесарии. Однако уровень его начитанности не ниже, чем у старших Каппадокийцев: помимо того, что в детстве он прошел «многолетнюю школу духовного чтения», его наставником в более зрелом возрасте стал его родной брат св. Василий Великий. Духовное настроение в семье привело молодого Григория на путь церковного служения, он стал анагностом (чтецом Священного Писания) в храме. Но решимость полностью посвятить себя делам веры появились позднее.

В 381 г. св. Григорий был одним из главных деятелей Второго Вселенского Собора, созванного в Константинополе против ереси Македония, неправильно учившего о сущности Святого Духа. На этом Соборе, по инициативе св. Григория, был дополнен Никейский символ веры.

Вместе с другими епископами св. Григорий утвердил в сане Константинопольского архипастыря св. Григория Богослова.

В 383 г. св. Григорий Нисский был участником Собора в Константинополе, где произнес Слово о Божестве Сына и Святаго Духа. В 386 г. он снова жил в Константинополе и ему было поручено произнести надгробное слово почившей царице Плакилле. В 394 г. св. Григорий вновь присутствует в Константинополе на поместном соборе, созванном для решения церковных дел в Аравии.

Свт. Григорий Нисский был пламенный защитник Православных догматов и ревностный учитель своей паствы, а также милостивый и сострадательный отец своих пасомых, заступник их перед судьями; отличался великодушием, терпением и миролюбием.

Последняя четверть века была временем активного творческого роста св. Григория Нисского. В этот период он проявляет все большее влечение к аскетизму: основывав собственный монастырь в Нисе; дважды описывает свой диалог с умирающей старшей сестрой Макриной, опытной подвижницей и настоятельницей женского монастыря; пишет антропологический трактат «Об устройении человека», который можно рассматривать и как теоретическое обоснование христианской жизни; дает нравственно-аллегорическое толкование Библии в письме «О жизни Моисея законодателя». Умозрительная мистика, широко представленная в трудах св. Григория Нисского, в последние годы его жизни становится все более возвышенной, приобретает характер аскетической отрешенности. В послании к Армонию «О том, что значит имя и название христианин», он пишет: «Христианство есть подражание Божескому естеству. И никто пусть не порицает этого определения как чрезмерного и превышающего смирение нашего естества, ибо определение это не выходит за пределы естества».

Дожив до глубокой старости, св. Григорий Нисский мирно скончался, вскоре после Константинопольского Собора. Вместе со своими великими современниками, святителями Василием Великим и Григорием Богословом, святитель Григорий Нисский имел значительное влияние на церковную жизнь своего времени. Его сестра, святая Макрина, некогда писала ему: «Ты известен и городам, и народным собраниям, и целым областям: Церкви посылают и зовут тебя на помощь». Святитель Григорий вошел в историю как один из самых видных богословов и деятелей христианской мысли IV в. Обладая глубоким философским даром, он понимал филосо-

фию только как средство для более глубокого проникновения в подлинный смысл Божественного откровения.

Личность святителя наиболее гармонично сочетала в себе начала античной и христианской учености. По словам исследователя его творчества, русского философа В. И. Несмелова, «он, несомненно, был самым видным представителем христианской науки IV в., потому, что более других был образован и преимущественно перед другими одушевлен научными стремлениями».

Он не прославился как вселенский учитель Церкви, хотя деяния Седьмого Вселенского Собора за древность авторитета называют его «отцом отцов», но создал наиболее законченную систему христианского учения по вопросам триадологии, антропологии, психологии. Современные западные ученые также называют Григория Нисского «подлинным основателем мистического богословия».

Для сознательных христиан отличительной чертой их жизни Святитель признавал аскезу, приносящую плод вечности, ибо, как писал Святитель в своей работе «О цели жизни по Богу»: «Поскольку сокровище велико, то велики должны быть и труды для приобретения его». Нужно сказать, что Святитель Григорий Нисский особо подчеркивал, что в духовном мире статика отсутствует: кто не движется вверх, тот падает вниз. Таким образом, идеал гармонии для него состоял отнюдь не в самодовольном покое, но в величайшей собранности человеческого духа.

Постоянное напряжение внимания, соединение помысла с молитвой представляются теми средствами, которые делают человека «целым», т. е. здоровым. «Одна есть стража и одно врачевство души: ревностно памятовать о Боге и держаться благих мыслей – да не ослабеет мы в этом усердии. Едим ли мы или пьем, отдыхаем, делаем ли что или говорим – пусть все, что в нас, сливается во единую славу Богу, а не в нашу собственную, и пусть жизнь наша не имеет ни пятна, ни порока от злоумышлений лукавого».

Богословие свт. Григория Нисского в историческом контексте

Прежде, чем перейти непосредственно к рассмотрению философских и богословских воззрений святителя, необходимо дать краткую характеристику того периода, в который ему довелось жить и творить.

IV в. по Р. Х. – переходное время, когда происходило размежевание Античности и Средневековья, новая эпоха выявляла свой облик, и в определении ее черт святитель Григорий занимает далеко не последнее ме-

сто. К сравнению позднеантичной и ранневизантийской культуры обращался, в частности, Гегель. Он увидел глубочайший разлом, столкновение и противоборство двух эпох. Их отличие Гегель сформулировал предельно лаконично: «Идея и дух – вот в чем, следовательно, состоит различие». В эту драматическую эпоху происходит самое главное, по Гегелю, событие в истории европейской мысли, в истории ее самосознания: человек осознает себя носителем духа, духовной субстанцией. «Человек, – пишет Гегель, – становится «предметом божественного интереса», «абсолютной бесконечной данностью».

Основное, по мнению многих исследователей, достижение свт. Григория Нисского – христианская антропология, учение о человеке как образе Божиим – в значительной мере отвечало на эти запросы своего времени и последующих эпох, обладая универсальностью. С именем Григория Нисского связаны труды по догматике, мистическому богословию, эсхатологии и ангелологии, экзегетические произведения, – все эти грани дарования Нисского святителя заметны и в его учении о человеке. В наследии св. Григория трактат «Об устройении человека» (379 г.) занимает центральное место. В нем подведен итог предшествующим святоотеческим трудам и заложены основы учения о человеке эпохи раннего Средневековья.

Таким образом, свт. Григорий Нисский может считаться родоначальником христианской антропологии, хотя, конечно, предмет антропологии и его разработка пришлось на античную эпоху. Его учение о человеке разносторонне, оно рассматривает устройство человека на уровне первоэлементов; на уровне механики; с медицинской и психологической точек зрения; в аспекте теории познания. Антропология Григория Нисского трактует ипостась человека как образ Божий: с точки зрения общих вопросов бытия, в его отношении к божественному бытию и бытию тварного мира, перехода от «ветхого человека» к «новому».

В мировоззрении Средневековья антропология занимала исключительное положение: христианская вера в Боговоплощение делала антропоцентричной теологию и теоцентричной антропологию. Учение о человеке Григория Нисского обладало иерархической стройностью, соединив естественные науки, натурфилософию, философию, веру. Подтверждением данного тезиса служит соответствие литературно-богословских идей трактата Григория Нисского «Об устройении человека» с образами ранневизантийского искусства. Труды Григория Нисского цитируют и комментируют родоначальники богословия иконы, а сюжеты из его гомилий самым непосредственным образом отражены произведениями искусства. Архимандрит Киприан (Керн) называет символическим реализмом учение Григория Нисского о человеке как образе Божиим, символический реализм

лежит в основе канонического искусства Византии. Сопоставление учения о человеке как образе Божиим с формированием иконографического канона имеет богословскую подоплеку: икона, и святоотеческая антропология поставлены в один ряд не случайно, так как они являются свидетельством истинного Боговоплощения.

Здесь необходимо понимать, что христианство – это прежде всего Церковь, а Церковь означает тело Христово, ибо Сам Христос сказал: «Ты Петр. И на сем камне я создам Церковь Мою» (Мф. 16:18), а апостол Павел, обращаясь к Тимофею, говорил: «...чтобы ты знал, как должно поступать в доме Божиим, который есть Церковь Бога Живаго, столп и утверждение истины...» (1 Тим. 3:15).

И поэтому Христос не просто пребывает на небесах, управляя оттуда историей и человеческой жизнью, но соединен с нами. Он воспринял человеческое естество, обожил его, и потому обоженная во Христе человеческая природа находится одесную Отца. Таким образом, Христос – это наша жизнь, а мы члены Христовы. И один из видных учителей Церкви золотого века, свт. Григорий Нисский в своих трудах раскрыл перед нами глубину предназначения человека в жизни как венца видимого и невидимого мира.

В числе характеристик эпохи нельзя не упомянуть изменение исторического положения Православия и возникавшие на этой почве новые философские и богословские вопросы.

Следует сказать, что первые четыре века христианской эры были временем, в продолжение которого новая религия доказала свою историческую жизнеспособность, абсолютное превосходство. Воспринимавшаяся сначала враждебно, поставленная вне закона как религия новая и не одного народа (а в то время римским законом признавалась только религия древняя и национальная), она не только сохранилась во время жестоких гонений, но в своем мировоззренческом превосходстве явила готовность решать самые разнообразные вопросы личной и общественной жизни. В первой четверти IV в. по Р. Х. император Константин Великий решился не только узаконить христианство, но и начать реорганизацию римского общества в согласии с христианским законом, несмотря на то, что христиане все еще составляли меньшинство населения Римской империи. Этот шаг, помимо личного обращения святого Константина (которое могло бы оставаться его личным делом, как и религиозные предпочтения многих других кесарей) объясняется глубочайшим кризисом традиционного римского мирозерцания, более не способного быть фундаментальной скрепой общества.

Племенное сознание римлян было сломлено возрастающей сложностью многонациональной Империи, но именно это племенное сознание привело их на вершину господства. Значит, в самой глубине римского духа

лежала причина его падения: это неспособность перевести материальные достижения в духовную плоскость и подчинить эти материальные достижения высшему, доминирующему идейному началу. Св. Константин Великий хотел предоставить христианству роль определяющей интеллектуальной и нравственной силы в Империи, и, тем самым, как писал он в одном из своих посланий, «телу всей ойкумены как страждущему тяжелой некой болезнью возвратить прежнее здравие».

Именно в это время выяснилось, что согласие христиан между собою далеко не абсолютно. Еще св. апостол Павел предупреждал христиан в первом веке по Р. Х: «Надлежит быть и разномыслиям между вами, дабы открылись между вами искусные...» (1 Кор. 11: 19). Но теперь, когда вера стала политическим актом, ереси приводили не только к выдвигению «искусных», то есть способных уврачевать эти раны проповедников, но и к принципиальным расколам, не способным разрешиться иначе, кроме как путем вмешательства верховной власти. Деятельность Константина Великого часто вызывает нарекания. Он, будто бы, «развращал» устои церковной жизни государственной опекой. Но те современники великого монарха, для которых евангельское слово не было пустым звуком, знали, что Церковь развратить ничто не может, ибо «врата ада не одолеют ее» (Мф. 16:18). Развращаются всегда отдельные лица. Так, уже в начале своего правления император застал многих епископов далеко не столь идеальными, как можно было бы думать о них.

Писатели IV в. подтверждали наличие такого недуга. «Прежде, по крайней мере, имя мира было у всех на устах, теперь же не только нет у нас мира, но не осталось даже самого имени его», – сетовал св. Григорий Нисский в письме к Флавиану Антиохийскому.

В таких обстоятельствах император обратился к наиболее надежному способу выяснения истины в споре – предоставлению возможности каждой стороне отстаивать свое мнение перед судом хранителей Предания, то есть епископов и священников. Он созвал епископов на соборе в Никее, который состоялся в 325 г., и вошел в историю как Первый Вселенский Собор, чем выражается мысль о представительстве на нем всех Церквей, существовавших на то время во «Вселенной» (греч. ἡ οἰκουμένη – «ойкумена»). В своем послании епископам, по разным причинам не присутствовавшим на соборе, Константин сообщал о принятии решения как о великом благе для людей.

В IV в. происходил интенсивный процесс трансформации ойкумены в христианскую империю. По мере того, как церковные вопросы становились также вопросами общественными, догматические споры и разногласия теряли свой локальный характер. Они выносились теперь на широкое обсуждение, порождая обильную полемическую литературу. Введение

новой интерпретации того или иного положения христианской веры означало претензию на принятие этой интерпретации всей Церковью. Таким образом, ереси приобретали теперь вселенский размах. Естественно, что и перед Церковью, и перед христианизировавшимся обществом встал вопрос о том, что можно считать учением Церкви, если в принципе возможны различные интерпретации? Этот вопрос отнюдь не был праздным, ввиду того, что Евангелие ставит освобождение от греха, т. е. спасение, в прямую зависимость от познания Истины (Ин. 8:32).

На примере св. Афанасия нам известно, как велась борьба за чистоту догматического вероучения. Святитель Афанасий не просто противопоставил оппонентам свое понимание христианства, но явился выразителем той идеи Священного Предания, которая была принята всей Церковью в качестве критерия истины, вследствие чего ариане потерпели поражение. Основная тяжесть борьбы пришлось на период после Никейского Собора. Со стороны внешней и событийной это была борьба партий за господство над церковными епархиями. Но сквозь наслоения политических мотивов и обстоятельств того периода можно разглядеть напряженную работу богословской мысли. Здесь велась еще более бескомпромиссная борьба за понимание дела Христа и самой Его природы, а следовательно, и того, что требуется от человека, ради чего он создан и какому Богу служит. Особенно ярко проявилась эта работа ведущих философски образованных умов эпохи в полемической литературе Великих каппадокийцев – свв. Василия Великого (ок. 330–379 гг.), Григория Богослова (326–389 гг.) и Григория Нисского (ок. 335–394 гг.), которые были наследниками богословия св. Афанасия Александрийского.

Воззрения этих указанных отцов, связанные единством духа и направления, давали византийцам цельную картину мирозерцания. В общем они представляются в таком виде. На вершинах богословствования, в учении о Высочайшей Причине всего, господствует точка зрения св. Григория Богослова, раскрытая в свое время в противовес заблуждению Евномия:

1) Бог непостижим по существу.

Мы можем познать только то, что Он есть, а не то, что такое Он есть. Три Ипостаси Божества, соединенные единством сущности, Троица в Единице и Единица в Троице, в озарении от Которой заключается наше блаженство, возвышается над нашим познанием в недоведомом величии. Мы, впрочем, можем постигать свойства Божества в Его проявлениях, энергиях, созерцая Бога как Творца, Промыслителя и Судию. Все эти проявления суть действия Логоса: во Св. Троице Отец благоволит, (и лишь) Сын действует, Дух усовершенствует.

2) Центр творения и промысления Божия составляет человек, этот «малый мир в великом», высшее в сем мире создание Божие. Св. Григорий Бого-

слов вполне разделяет то высокое идеалистическое представление о человеке, его назначении и первобытном состоянии, которое так рельефно выразил в своем антропологическом учении св. Григорий Нисский. И надо заметить, что это представление вообще было распространенным на Востоке, составляя одно из отличий греческого богословия от латинского. В основе взгляда св. Григория Нисского лежало убеждение, что человек, этот образ Божий, не был по структуре тела своего таким, как теперь. Состав плоти его был особый, нетленный, бесстрастный; человек не был предназначен к размножению путем брака; разделение его на мужской пол и женский допущено было лишь по предведению греха. Первый человек в идее был действительным образом нетленного и бесстрастного Бога. Тем глубже поэтому были изменения, которые произвело в человеке грехопадение, когда он оказался в настоящем своем эмпирическом состоянии, как существо страстное и тленное. Спасти человека нужно было не только от греха, но и от осуждения тления.

3) Тайна искупления глубока и непостижима.

Но все же на понимание ее немало можно пролить света от потоков учения св. Афанасия Великого. С точки зрения великого «отца православия», спасение человека, избавление его от тления, возможно было только через введение в человечество принципа нетления, через соединение его с Богом и обожение. Отсюда осуществиться оно могло только в воспринятой Богом Словом нашего естества, в Его воплощении. После воплощения, научение истине и искупительные страдания составили уже дальнейший момент в совершении дела нашего спасения, обусловленный первым. Главное же в этом деле соединение с Богом и обожение. «Слово вочеловечилось, чтобы мы обожились». С этой сотериологической точки зрения у св. Афанасия освещается и Лицо Искупителя и оттеняется весь жизненный смысл исповедания Его Богом и человеком. Искупление, совершенное Христом, должно быть нами усвоено. Оба Григория дали руководящие мысли по этому вопросу. Наше спасение заключается в нашем обожении. Средства его – таинства. Мы возрождаемся и уподобляемся Господу, Его рождению и смерти, в крещении, а претворяемся в Него и обожаемся в причащении. Он же становится в нас всем, чем Сам есть, и, таким образом, спасает нас.

В лице этих названных отцов византийские богословы всегда имели лучших руководителей в деле богословствования. Мы увидим впоследствии, что именно взгляды этих великих отцов отразились и на учении преп. Максима и были объединены им в цельную систему богословско-философских воззрений. Это – лучшее доказательство того, что александрийские отцы имели в Византии особенное значение в богословии. В этом преобладающем влиянии александрийских отцов находит себе, между прочим, объяснение и тот на первый взгляд странный факт, что преп. Мак-

сим в истолковании Св. Писания стал на почву аллегоризма и сделал это после того, как против аллегоризма настойчиво выдвинут был, как более правильный, буквальный метод толкования, столь блестяще представленный Златоустом и Феодоритом.

В связи с преобладанием в Византии александрийских авторитетов в области богословия естественно ожидать того же и в аскетике. И, действительно, мы замечаем, что мистика в Византии растет рядом с весьма популярным морализмом антиохийских аскетов. Но все же нужно признать, что догматические споры эпохи отчасти неблагоприятно отразились на ее значении и несколько ослабили ее, хотя и не во всех ее отраслях.

Установление официальной догматики христианской церкви поставило перед христианскими философами и теологами новые задачи. Теперь необходимо было доказать верность принятых Соборами догматов и разъяснить их простым верующим. Поэтому в IV – начале V в. происходит первая систематизация христианского вероучения. Значительную роль в этом сыграли христианские мыслители, происходившие из Каппадокии – восточной, граничащей с Арменией римской провинции в Малой Азии. По месту их рождения, этих философов прозвали «каппадокийцами».

Первым из капподокийцев называют обычно Григория Назианзина (330–390 гг.). Он был родом из г. Назианза, получил прекрасное богословское и философское образование в Афинах и за свою ученость был прозван Богословом.

Григорий Назианзин (или Григорий Богослов) был не только теологом, но и значительным церковным деятелем – одно время он исполнял функции константинопольского епископа.

Друг Григория Назианзина – Василий (330–379 гг.), прозванный Великим, тоже занимал значительный церковный пост – он был епископом Кесарийским (г. Кесария в Каппадокии).

Серьезный вклад в развитие христианской философии внес и младший брат Василия Великого – Григорий Нисский (335–394 гг.), бывший епископом г. Ниссы.

Главный смысл труда этих богословов заключался в устранении конфликта между христианской верой и греческим миропониманием. Христианизация философии требовала объяснения евангельских понятий в терминологии эллинской мудрости. Разрабатывая систему христианского богословия, каппадокийцы пришли к выводу, что лучшим средством толкования догматических истин является философия. С их точки зрения силы разума должны помочь укреплению христианской веры. В качестве философской базы теологии они использовали принципы неоплатонизма. Более же практическое направление их работы состояло в том, чтобы

в борьбе с арианством объяснить термин «единосущность» и утвердить ортодоксию, закончив философскую обработку догмата о Троице.

Великие Каппадокийцы способствовали продвижению и совершенствованию учения святого Афанасия. Он объявил о единстве Троицы как единой в сущности и продолжил описывать то, что различается в каждой Личности: каждая отличается определённым способом существования и индивидуальными качествами: Отец не рождён, Сын рождён, а Святой Дух исходит. Это сформулировало понятие подчинения внутри Троицы. Единственное старшинство Отца логическое, а не временное, не касающееся старшинства.

Василий Великий, Григорий Богослов и Григорий Нисский – творцы новоникейской ортодоксии. Григорий Богослов дал ей ясное и совершенное выражение, Василий Великий победоносно ввел ее в церковную практику, а Григорий Нисский дал ей государственное завершение и научно-богословское обоснование.

Обзор трудов святителя Григория Нисского

Святитель Григорий, как и его брат св. Василий Великий, был одним из наиболее выдающихся авторов IV века. Его труды разнообразны: догматические, нравственные сочинения, толкования на Священное Писание – всего 31 трактат, а также 29 проповедей и 28 писем. Хотя отдельные сочинения являются прямым продолжением богословско-литературного творчества свт. Василия, в целом это самостоятельные оригинальные произведения, поражающие глубиной мысли и широтой интересов их автора. Все сочинения свт. Григория можно разделить на три группы:

А) Догматико-полемические

Цикл трактатов «Против Евномия» – 4 трактата, в которых святитель продолжает полемику с Евномием¹, начатую свт. Василием Великим. Первые 3 трактата могут быть объединены под общим названием «Книги против Евномия» (*Contra Eunomium Libri*)², а 4-й имеет особое заглавие – «Опровержение исповедания Евномия» (В 4-м трактате содержит

¹ Евномий был представителем крайнего арианства, утверждавшим, что Сын не подобен (греч. *ὁμόιος* – «аномιος») Отцу, ибо сущность Бога состоит в Его «неспособности быть рожденным». Разбирая эту аномейскую ересь, святой Григорий излагает свое учение о Св. Троице и о богопознании

² 1-й из них был написан ок. 380 г. по просьбе брата св. Григория, Петра, и является ответом на 1-ю часть 1-й книги сочинения Евномия «Апология апологии», написанного в 379 г. в ответ на книгу свт. Василия «Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия» (364–365). Во 2-м трактате, написанном вскоре после 1-го (381 г.), св. Григорий опровергает 2-ю часть 1-й книги того же трактата Евномия. В 3-м трактате, написанном между 381 и 383 гг., он полемизирует со 2-й книгой того же трактата.

ся подробная критика «Исповедания веры», предложенного Евномием императору Феодосию на Константинопольском Соборе 383 г. Этот трактат совершенно независим от первых трёх и имеет собственное название: «Опровержение исповедания Евномия» (*Refutatio confessionis Eunomii*). В рукописной традиции порядок трактатов был изменен: после 1-го помещен 4-й, а 3-й разделен на 10 книг, так что получилось собрание из 12 книг, причем 2-й трактат помещался в конце всего собрания в качестве 2-й половины кн. 12 или отдельной кн. 13.

«Большое огласительное слово» (*Oratio catechetica magna*) – представляет собой одно из первых систематических изложений христианской догматики после сщмч. Иринея и Оригена. Трактат состоит из предисловия и 40 глав, которые по содержанию можно разделить на 3 части: теологическую, икономическую и сакраментальную. В предисловии св. Григорий обращается к катехизаторам с советами о том, как надлежит преподавать догматические истины различным группам оглашенных; здесь же приводятся доказательства существования Бога и Его единства. В 1-й, теологической, части говорится о Боге едином в трех Лицах, о единосущии Сына Отцу и о божестве Св. Духа. Во 2-й, икономической, части обсуждается сотериологическая миссия Христа. Начав с творения человека и его грехопадения, св. Григорий показывает, как Христос восстановил его в Своем воплощении и искупил от власти дьявола и смерти. В 3-й, сакраментальной, части говорится о таинствах Крещения и Евхаристии и вере в Пресвятую Троицу как главных условиях спасения каждого человека.

«Против аполлинаристов, к Феофилу» (*Ad Theophilum adversus Apollinaristas*). Небольшое сочинение, адресованное Александрийскому архиепископу Феофилу – содержит опровержение обвинений аполлинаристов, утверждавших, что православные учат о двух Сынах Божиих: одном – по природе, а другом – по усыновлению.

«Опровержение мнений Аполлинария» (*Antirrheticus adversus Apollinarium*). Трактат является важнейшим из сохранившихся антиаполлинаристских сочинений IV в. В нем содержится подробный православный ответ на книгу Аполлинария «Доказательство Божественного воплощения»; свт. Григорий говорит о соединении двух природ в Иисусе Христе и опровергает учение аполлинаристов о том, что плоть Христа сошла на землю с небес, и что у человека Иисуса место ума занимал божественный Логос.

«К Авлавию, о том, что не три Бога» (*Ad Ablabium quod non sint tres dei*). Небольшой, но очень важный для уяснения каппадокийского тринитарного учения трактат был адресован другу Григория, софисту Авлавию, который обратился к нему с вопросом, не признаем ли мы Отца, Сына и Св. Духа тремя Богами.

«**К эллинам, на основании общих понятий**» (Ad Graecos ex communibus notionibus). Трактат посвящен той же теме, что и предыдущий. В нем святитель опровергает обвинения в тритеизме на основе общепризнанных принципов разума.

«**К Симпликию, о вере**» (Ad Simplicium de de). В небольшом трактате, адресованном трибуну Симпликию, Григорий защищает божество Сына и Св. Духа и Их единосушие с Отцом против учения ариан, а также обличает превратное толкование ими отдельных мест Священного Писания.

«**К Евстафию, о Святой Троице**» – трактат адресован Евстафию Севастийскому, долгое время ошибочно считался одним из писем свт. Василия Великого. Направлен против пневматомахов, отделявших природу Св. Духа от Его божественной славы. В противовес им Григорий исповедует веру в три Ипостаси, обладающие одной благодатью, одной силой, одной славой и одним божеством.

«**О Святом Духе, против македониан-пневматомахов**» (Adversus Macedonianos de Spiritu Sancto). В сочинении святитель говорит о божестве Св. Духа, опровергая мнения последователей Константинопольского архиепископа Македония, низложенного Константинопольским Собором 360 г.

«**Против Ария и Савеллия**» (Adversus Arium et Sabellium de Patre et Filio) – в трактате Григорий защищает божество Сына против ариан, а Его ипостасное бытие и отличие от Отца – против савеллиан.

«**О различии между сущностью и ипостасью**» (Ad Petrum fratrem de differentia essentiae et hypostaseos). Трактат посвящен тринитарному богословию, адресован брату Петру, ранее ошибочно считался одним из писем свт. Василия Великого.

«**Диалог о душе и воскресении**» (Dialogus de anima et resurrectione). Пространный диалог написан вскоре после беседы, состоявшейся между Григорием и прп. Макриной накануне ее смерти. В сочинении, задуманном как подражание платоновскому «Федону», нашли наиболее полное выражение антропология и эсхатология святителя. Хотя основные вероучительные истины вложены в уста прп. Макрины, высказываемые здесь мнения о душе, смерти, бессмертии, загробном состоянии, воскресении и конечном «всеобщем восстановлении» отражают взгляды самого Григория. В этом диалоге наиболее заметно влияние идей Оригена на его богословскую мысль.

«**Против судьбы**» (Contra fatum). В трактате описан диспут, состоявшийся между Григорием и неким языческим философом в 382 г. в Константинополе. Святитель излагает учение о свободной воле, опровергая

мнение язычников о том, что человеческая судьба зависит от расположения звезд, и доказывая нелепость фатализма и астрологии.

«**О младенцах, преждевременно похищаемых смертью**» (*De infantibus praemature abreptis*). Сочинение адресовано префекту Каппадокии Иерию. Григорий рассматривает два вопроса: почему одни люди живут до глубокой старости, а другие покидают эту жизнь, едва начав ее, и почему Бог допускает преждевременную смерть детей.

«**Каноническое послание к иже во святых Литоию, епископу Мелитинскому**» (*Epistula canonica ad Letoium*). Направлено Григорием на Пасху 383 г. еп. Литоию Мелитинскому. В послании определяются условия принятия еретиков в церковное общение и устанавливаются епитимии за различные тяжкие грехи. Григорий соотносит основные добродетели и пороки с тремя основными способностями души – разумной, вожделеющей и гневной; при этом тяжесть грехов определяется значением поврежденной грехом той или иной способности в духовной жизни человека.

Среди догматико-полюемических произведений св. Григория прежде всего следует упомянуть его книги Против Евномия – это опровержение «Апологии» Евномия – его возражений на книги св. Василия Великого. Разбирая аномейскую доктрину, Григорий вместе с тем раскрывает учение св. Василия о Троице. На ту же тему написано объяснительное послание «К Авлавию о том, что не три Бога».

«Против Аполлинария» в последние годы своей жизни св. Григорий написал два сочинения, – в них он разбирает учение о небесной плоти Христа и учение об отсутствии во Христе человеческого ума. Это наиболее подробный разбор аполлинаризма. Св. Григорий имеет в виду не только учение самого Аполлинария, но и вульгарный аполлинаризм, с ним уже не вполне совпадавший.

В числе сочинений, направленных против современных святителю ересей нужно также отметить «Слово о Духе Святом, против Македоциан Духоборов» и «Слово против Ария и Савелия» (последнее по мнению некоторых исследователей принадлежит не ему, а Василию Великому).

В положительной форме, хотя с учетом еретических соблазнов, св. Григорий изложил основные догматы в своем «Большом Катехизисе», составленном не позже 385 г. Он предназначен в руководство для огласителей. На основании Писания и доводов разума св. Григорий объясняет здесь учение о вере, о святой Троице, о воплощении, искуплении, о таинствах, крещении, и Евхаристии, о последней судьбе.

Положительный догматический характер имеет ряд небольших трактатов: О св. Троице, к Евстафию Севастийскому, Послание к Симпликию,

«О вере», где изложено учение о Божестве Слова и Духа, – «К эллинам, – на основании общих понятий»...

Особого внимания заслуживает «Диалог о душе и воскресении», написанный под несомненным влиянием Платоновского «Федона». Это одно из самых интимных произведений Григория. Одного частного вопроса на ту же тему Григорий касается в трактате «О младенцах, преждевременно похищенных смертью».

Кроме того, можно упомянуть диалог «О роке», происходящий между епископом и язычником-философом, – защита свободы против теории астрологического фатализма. В этом трактате Святитель не только выставляет на вид нелепость астрологии, но и рассматривает само понятие «рока», реконструируя теоретическую основу идей оспариваемого «философа». Содержательным предметом этой теории оказывается детерминизм слепого, но соединенного невидимыми нитями во всех своих частях мира. И только восстановив эту картину, святитель Григорий объясняет, почему она неприемлема, ибо человек, по мысли св. Григория Нисского, эмпирически ощущает в себе свободу воли, опровержение которой астрология представить не в состоянии.

Б) Экзегетические (толкования на различные книги Священного Писания):

«**Об устройении человека**» (De orī cō hominis). Этот важный и с экзегетической, и с догматической точки зрения трактат написан Григорием вскоре после смерти свт. Василия Великого как своего рода «пасхальный дар» брату Петру. Во вступительном письме он отмечает, что поскольку в «Шестодневе» свт. Василия Великого не доставало «умозрения о человеке», он решил восполнить этот недостаток и изложить православное учение о человеке во всей полноте: о его первоначальном, нынешнем и будущем состоянии. Содержание трактата, состоящего из 30 глав, в целом соответствует этому плану и дает подробное изложение христианской антропологии, а также касается проблем амартологии, сотериологии и эсхатологии. Помимо того, в трактате имеются различные отступления натур-философского и медицинского характера.

«**Защитительное [слово] о Шестодневе**» (Apologia in Hexaemeron). Трактат написан вскоре после предыдущего, на который Григорий ссылается в заключении, и также адресован брату Петру. Целью трактата было устранить неправильное понимание некоторых мест из «Шестоднева» свт. Василия Великого, опровергнуть обвинения в неполноте и противоречиях, а также разъяснить некоторые вопросы, опущенные свт. Василием из-за их малой доступности пониманию слушателей.

«**О жизни Моисея Законодателя, или О совершенстве в добродетели**» (De vita Moysis) – труд посвящен не только экзегетике, но и нравственно-

аскетическому и мистико-созерцательному богословию. Имеет две части, которые соответствуют двум различным способам толкования Священного Писания. В 1-й части, состоящей из 77 параграфов, основываясь на буквальном, или историческом, понимании библейского текста, святитель подробно излагает историю прор. Моисея по книгам Исход и Числа. Во 2-й части, состоящей из 321 параграфа, дается мистико-аллегорическое, или созерцательное, толкование описанных событий. Св. Григорий рассматривает жизнь ветхозаветного пророка и боговидца, в особенности его восхождение на гору Синай для встречи с Богом, как символ постепенного восхождения человека по пути молитвенной жизни к вершинам созерцания и соединения с Богом.

«**О надписаниях псалмов**» (In inscriptiones Psalmorum) и беседа «**На шестой псалом**» (In sextum Psalmum). Трактат «О надписаниях псалмов» посвящен раскрытию нравственно-религиозного смысла названий (надписаний) псалмов и состоит из двух частей. В 1-й, вводной, части святитель показывает, что в Псалтири, которую он аллегорически рассматривает как лестницу духовного совершенства, псалмы расположены не в хронологическом, а в систематическом порядке так, чтобы их последовательное чтение постепенно возводило человека на высшие ступени религиозно-нравственного совершенства¹. Во 2-й части трактата Григорий дает объяснение надписаниям псалмов по тексту LXX и показывает, как каждое из них побуждает человека к той или иной добродетели. Надписанию 6-го псалма посвящено особое сочинение – беседа «На шестой псалом», служащая дополнением к трактату.

«**Беседы на Екклесиаста**» (Homiliae in Ecclesiasten). 8 бесед, охватывающих 3 первые главы Книги Екклесиаста, были произнесены ок. 378–379 гг. в Ниссе. Более всего внимания Григорий уделяет нравственному смыслу текста, лишь изредка прибегая к аллегории.

«**Толкование Песни Песней**» (Homiliae in Canticum canticorum). 15 гомилий, произнесенных св. Григорием при богослужении и записанных его слушателями. Основываясь на трудах своих предшественников (в частности, Оригена), св. Григорий предлагает свое «мистическое толкование» этой библейской книги, в которой, по его мнению, в образе брака представлен бестелесный, духовный и непорочный союз души с Богом.

«**Послание о чревоушательнице к епископу Феодосию**» (De rythonissa ad Theodosium episcopum). Св. Григорий рассматривает эпизод из

¹ Согласно Григорию, таких ступеней 5, соответственно чему и Псалтирь разделяется на 5 частей: 1-я часть (Пс 1–40) посвящена отвращению от порока и обращению к добродетели; 2-я (Пс 41–71) – жажде Бога; 3-я (Пс 72–88) – созерцанию небесного; 4-я (Пс 89–105) – презрению ко всему земному и просвещению божественным светом; наконец, 5-я (Пс 106–150) – соединению с Богом.

1-й кн. Царств (1 Цар 28. 7–20) об аэндорской волшебнице и доказывает, что муж, явившийся Саулу, был не духом Самуила, а демоном, принявшим на себя вид пророка. Трактат выражает христианскую точку зрения на колдовство, магию и спиритизм как изобретения диавола.

«Беседы о молитве Господней» (De oratione dominica orationes). В 1-й беседе говорится о необходимости и пользе молитвы как небесного дара и лучшего средства для защиты от зла и для совершенствования в добродетели. В четырех следующих беседах объясняются все прошения молитвы Господней, главным образом в нравственном смысле, с некоторыми отступлениями в область мистического смысла.

«Беседы о Блаженствах» (Orationes de beatitudinibus). В восьми беседах св. Григорий рассматривает евангельские Блаженства (Мф 5. 3–10; ср.: Лк 6. 20–23) как лестницу из восьми ступеней, по которой Божественное Слово постепенно возводит человека на высоты совершенства. Вершиной лестницы этого духовного восхождения является Сам Господь.

2 беседы святителя посвящены толкованию 1-го Послания ап. Павла к Коринфянам. 1-я, «Против блудников» (Contra fornicarios), разъясняет слова «блудник грешит против собственного тела» (1 Кор 6. 18). 2-я беседа (In illud: Tunc et ipse Filius) представляет собой антиарианский трактат, направленный против субординационистского понимания слов ап. Павла «тогда и Сам Сын покорится Покорившему все Ему» (1 Кор 15. 28).

«Защитительное слово о Шестодневе» и «Об устройении человека» – апологетические по сути своей произведения, полемика с Платоновыми представлениями о сотворении мира, дополняющая и развивающая мысль св. Василия. Платоновскому учению о вечности материи Григорий противопоставляет библейское понятие о сотворении мира во времени «из ничего». Григорий видит в библейских текстах вечные Богом открытые истины, но детали библейского описания творения он толкует аллегорически, не считая их точными «научными» сведениями. Особенно важно учение святого Григория о духовной природе человека.

Как экзегет св. Григорий Нисский продолжал труды св. Василия, с другой стороны, – заново перерабатывал темы Оригеновской экзегетики. К первому разряду относятся два трактата, дополнительных к «Шестодневу» – об «устройении человека» и о «Шестодневе, слово защитительное брату Петру». Здесь св. Григорий держится библейского текста, не вдаётся в аллегорезу. Эти труды составлены вскоре после кончины св. Василия (379 г.). Вслед за Василием Великим св. Григорий опирается здесь (как и в других творениях) на философскую традицию, – он широко воспользовался комментариями к Платонову Тимею, – прежде всего Посидония. Остальные экзегетические труды Григория относятся к более позднему

времени, и в них он является односторонним аллегористом. В них во всех есть и единая тема, – о богопознании и о нравственно-аскетическом пути человека. Всего важнее трактат «О жизни Моисея Законодателя», составленный под сильным влиянием Филона, и комментариев на книгу Песнь Песней, в котором он следует за Оригеном. Во введении к этому комментарию, посвященному св. Олимпиаде, Григорий защищает аллегорический метод. В Песне Песней он видит таинственное предизображение духовного брака души человеческой и Церкви с превозделенным Женихом небесным, – Христом. В «Точном истолковании Экклезиаста Соломонова» св. Григорий говорит об отрешении от чувственного и восхождении к сверхчувственному. В беседах «О надписаний псалмов» он изображает ступени нравственного совершенствования. Особо он толкует псалом VI-ой.

В ряду его экзегетических произведений особое место занимает беседа «О чревоушательнице» – тема, которой касался и Ориген. Вопреки Оригену, св. Григорий вслед за Мефодием Олимписким и Евстафием Антиохийским защищает мысль, что Саулу являлся не дух Самуила, но демон. Характерно, что святой Григорий занимался преимущественно толкованием ветхозаветных текстов. В его цели, несомненно, входило, пользуясь аллегорией, объяснить Ветхий Завет в понятиях, близких греческому читателю.

В) Нравственно-аскетические

Трактат «О девстве» (De virginitate) – самое раннее сочинение св. Григория – был написан в 371 г. по просьбе свт. Василия. Трактат адресован юношам и имеет целью пробудить в читателях стремление к добродетельной жизни и восхвалить девство. Вслед за многими христианскими писателями того времени святой Григорий защищает девство как высший путь. Трактат состоит из 23 глав.

«Послание о жизни преподобной Макрины» (Vita sanctae Macrinae). Житие любимой сестры и наставницы св. Григорий написал после путешествия в Иерусалим, о котором упоминается в этом сочинении. Сочинение имеет форму послания, однако, по словам самого автора, его объем и жанр выходят за пределы эпистолярного жанра. Св. Григорий представил сестру, «любомудрием достигшую высшего предела человеческой добродетели», образцом христианского совершенства и достойным примером для подражания. Он дал точное и подробное описание жизни прп. Макрины, наполненной христианскими подвигами и чудесами. Перед читателем проходят яркие картины жизненного пути прп. Макрины: ее детство, христианское воспитание, внезапная смерть ее жениха, решение всецело посвятить жизнь Богу, монашеские подвиги в Аннисе на берегу р. Ирис вместе с братом свт. Василием и матерью, настоятельство в учрежденной там женской

обители, ее смертельная болезнь, последняя встреча с Григорием накануне смерти, их прощальная беседа, мирная кончина преподобной и ее погребение в родовой усыпальнице. Повествование заканчивается описанием чудес, совершенных прп. Макриной еще при жизни. Сочинение является жемчужиной ранней агиографической литературы и важным источником сведений не только о самой прп. Макрине, но и о других членах ее семьи. Кроме того, в нем содержатся ценные сведения о церковной истории, литургической практике и монашеской жизни IV в.

«К Армонию, о том, что значит имя «христианин»» (De professione christiana ad Harmonium). Трактат адресован некоему Армонию, относится к последним годам жизни св. Григория. Христианство, по мысли святителя, заключается в «подражании божественной природе». Возражению, что человеческая природа слишком слаба для такого призвания, он противопоставляет учение о человеке как образе Божиим и о его призвании к возвращению в первоначальное блаженное состояние.

«К монаху Олимпию, о совершенстве» (De perfectione christiana ad Olympium monachum). Сочинение адресовано мон. Олимпию, которому, возможно, адресовано и «Послание о жизни преподобной Макрины». Содержание его – наставление в том, как достичь совершенства «посредством добродетельной жизни»¹.

«О цели жизни по Богу и об истинном подвижничестве» (De instituto christiano). Трактат был написан св. Григорием по просьбе малоазийских монахов в последние годы его жизни, предположительно после 390 г. По словам самого автора, он собрал здесь «малозначительные семена учения» из более ранних своих сочинений, что позволяет считать этот трактат квинтэссенцией его аскетических воззрений. В 1-й части св. Григорий рассуждает о цели подвижнической жизни, которую он полагает в том, чтобы «стать совершенным христианином», т. е. приобрести «чистоту души и вселение Св. Духа благодаря преуспеванию в добрых делах». Достижение этой цели возможно лишь благодаря тщательному очищению и приуготовлению души и исполнению ее божественной любовью. Основные принципы «христианского любомудрия» (ἡ φιλοσοφία), т. е. аскетизма, излагаемые здесь св. Григорием, предстают как синергия благодати Бога и свободной воли человека. Трактат отражает влияние, которое оказал на мысль автора

¹ В своих рассуждениях Григорий основывается на христологических текстах ап. Павла, которого он рассматривает как лучшего руководителя для христиан в их стремлении подражать Христу, в чем и состоит совершенство христианина. Он перечисляет основные наименования Христа, встречающиеся в посланиях апостола, затем подробно анализирует каждое из них и показывает, как христианское совершенство достигается через действие Христа в душе человека. В трактате затрагиваются важные догматические вопросы, в частности тождество и различие понятий «первородный» и «Единородный Сын».

античный идеал добродетельной жизни, восходящий к Платону и стоикам. Именно благодаря этому трактату аскетическое учение св. Григория распространилось и оказало значительное влияние на восточное монашество. 2-я часть трактата посвящена различным вопросам монашеской жизни. В ней имеется множество совпадений со 2-й частью «Великого послания», приписываемого прп. Макарию Великому, что вызывало и продолжает вызывать дискуссии о зависимости сочинений друг от друга.

В целом, следует, заметить, что деление сочинений свт. Григория на тематические группы несколько условно, поскольку в мистических сочинениях Григория Нисского основная тема всегда переплетается с догматическим богословием, и наоборот, его догматические писания, как правило, содержат экзегезу и рассуждения на аскетические и нравственные темы. Тогда как экзегетические сочинения обнаруживают мистические и аскетические мотивы.

Литературное наследие святого Григория Нисского включает также другие, довольно многочисленные, но более мелкие произведения на богословские или аскетические темы, а также проповеди и письма.

Проповедей от св. Григория осталось немного. 29 проповедей отличаются тематическим разнообразием и могут быть разделены на несколько групп: догматико-полемиические, литургические, агиографические (энкомии), надгробные (эпитафии) и нравственно-аскетические. Среди них наиболее интересны слова на великие праздники: на Рождество, Богоявление, Пасху, Пятидесятницу; слова поминальные: о св. Стефане, о мученике Феодорите, о Сорока мучениках Севастийских, О Ефреме Сирине, и особенно – о св. Григории Чудотворце; слова надгробные: о св. Василии, о Мелетии Антиохийском. У св. Григория не было проповеднического дара. Его стиль грузен и искусственен. Он оживает редко, когда Григорий касается волнующих его аскетических тем.

Наконец, письма, – числом 28. Все письма св. Григория написаны в период его епископства в течение 10 лет после смерти свт. Василия и содержат ценные биографические сведения (например, П. 1–3, 19), рассуждения по важным догматическим (П. 5, 24) и нравственно-каноническим (П. 17, 21) вопросам, важную информацию о литургической практике и церковной архитектуре того времени (П. 4, 25). Некоторые письма представляют собой рекомендации или ходатайства (П. 7–8). Большинство писем имеют личный и биографический интерес. Нужно отметить письмо 2-ое – о путешествующих в Иерусалим. Сверх того – каноническое послание к Литоию, епископу Мелитийскому, содержащее 8 правил и включенное в Кормчую и в Книгу Правил. Примечательно, что правила покаянной дисциплины здесь обоснованы и объяснены психологически. Св. Григорий опирается

при этом на церковный обычай и на собственную пастырскую практику. Послание написано ко дню Пасхи, – «вселенский праздник созидания», совершаемый ради воскрешения падшего – от греха.

Философия и богословие Святителя Григория Нисскаго

Святитель Григорий внес весомый вклад в развитие христианской философии. Подобно другим христианским мыслителям, он именовал философию «служанкой богословия», но, тем не менее, оставался эллином, ей верным: знатоком Эмпедокла, Платона, Аристотеля, Посидония, Ямвлиха, Климента Александрийского, Оригена. Философские и богословские взгляды последнего оказали на свт. Григория особенно ошутимое влияние.

Как уже отмечалось, особое значение каппадокийские Отцы Церкви придавали обоснованию догмата Святой Троицы. Григорий Нисский, опираясь на неоплатоническое учение, утверждал, что три лица Святой Троицы обладают единой, Божественной сущностью, но свое выражение находят в трех ипостасях. Божественная сущность выражает единство Бога и существует как бы самостоятельно, но вместе с тем одинаково присутствует в каждой из своих ипостасей. Иначе говоря, каждое из лиц Троицы как бы отделены друг от друга, особы, но их объединяет единая сущность.

В своем понимании Святой Троицы Григорий Нисский отходит от неоплатонического учения, которое рассматривало три основные ипостаси идеального мира – Единое, Ум и Мировую Душу – как своего рода лестницу снижающегося совершенства.

Усилиями Григория Нисскаго в христианской теологии закрепилось и представление о Боге, как нематериальном, бессмертном и непознаваемом существе. Ведь, даже несмотря на все свои философские доказательства существования Троицы, Григорий Нисский приходил к выводу о том, что Бог, в принципе, непознаваем. И Символ Веры – это в конечном итоге не предмет человеческого знания, а предмет веры, ибо истинное соотношение трех Божественных ипостасей доступно не столько разуму, сколько вере.

Григорий Нисский вошел в историю религиозной и философской мысли и как создатель своеобразного учения о человеке. Одним из первых, если не самым первым из христианских мыслителей Григорий Нисский формулирует идею о том, что человек является венцом божественного творения и «царем» всего сотворенного. В своем трактате «Об устройении человека» отец Церкви утверждает: Господь сотворил живую и неживую природу ранее сотворения человека потому, что «Творец всего приготовил

заранее как бы царский чертог будущему царю». И человек «был призван сразу стать царем подвластного ему».

Лишь человек из всего сотворенного создан по образу и подобию Божию, ибо именно человеку предназначено Богом воплощать Божественный замысел в тварном мире: «...Человеческая природа, поскольку приготавливалась для начальствования над другими через подобие Царю всего, стала как бы одушевленным образом, приобщенным первообразу и достоинством, и именем».

В связи с такой трактовкой Божественного замысла, у Григория Нисского возникает и оригинальное по тем временам объяснение смысла человеческого существования на земле – человек должен самостоятельно стремиться к истинному осознанию Божественного в себе. «Мера того, насколько вы способны познать Бога, в вас самих», – утверждает Отец Церкви.

И тем самым максимально заостряет внимание на проблеме свободы воли в земной жизни – человек сам решает, что ему нужно делать и как ему поступать: «Одному из всех человеку необходимо быть свободным и не подчиненным никакой естественной власти, но самовластно решать так, как ему кажется». Более того, в отличие от многих современных ему и последующих христианских философов, Григорий Нисский приходит к убеждению, что человек не может и не должен в земной жизни соблюдать насильно навязываемые ему христианские добродетели, ибо «добродетель – вещь неподвластная и добровольная».

Почему у Григория Нисского возникает такая уверенность в силах и способностях человека самостоятельно сделать окончательный правильный выбор между добром и злом? Дело в том, что Нисский поддерживал и развивал учение Оригена о всеобщем спасении и восстановлении (апокатастасис). В системе взглядов Григория Нисского посмертное спасение получается человеком не только не по заслугам вследствие добродетелей, но вообще независимо от желания спастись. Апокатастасис для всех – таков непреложный замысел Создателя.

Круг predeterminedенных к спасению у Григория Нисского настолько широк, что включает даже бесов и самого «изобретателя зла». В своем труде «Большое огласительное слово» Нисский пишет: «Один (т. е. дьявол) употребил обман к растлению естества, а справедливый, благий и премудрый (т. е. Бог) измышлением обмана воспользовался для спасения растленного, благодетельствуя тем самым не только погибшему, но и самому устройтелю нашей гибели». Бог воплотился, пишет Григорий Нисский далее, «освобождая человека от зла и исцеляя самого изобретателя зла».

И Западная, и Восточная Церкви позднее не приняли эти оригенистские мотивы в трудах Григория Нисского. После осуждения Оригена на Пятом

Вселенском Соборе в 543 г., мнение Григория Нисского об апокатастасисе тоже подвергалось критике. Интересно, когда в 1081 г. был установлен новый праздник Трех Святителей (Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста), то Григорий Нисский не был включен в этот чин «все-ленских великих учителей и святителей».

Другие же компоненты учения Григория Нисского стали достаточно влиятельными. Так, учение о человеке и его свободе в земной жизни оказало значительное влияние на формирование не только западного христианства, но и образа жизни всей западной цивилизации. Это учение соответствовало и даже в какой-то предопределило направленность западной цивилизации на возвеличивание человеческой свободы на земле, что особенно ярко проявилось в более поздние времена в гуманистических, протестантских и просветительских теориях.

Каппадокийские Отцы Церкви немало способствовали популяризации христианства, доказывая принятые Соборами догматы с философских позиций и объясняя их простым верующим. Также они приложили немало усилий в борьбе с ересью арианства, обосновав догмат о Троице, что во многом определило современный облик христианства.

Философско-богословские взгляды свт. Григория Нисского оказали влияние на развитие западного христианства и всей западной цивилизации в целом.

Святитель утверждал, что реальность, заключенная в боге, в акте творения переходит на мир в форме божественных энергий, служащих положительной основой всех явлений этого мира. В отличие от сущности божественные энергии познаваемы, поскольку они запечатлены в мировом строе. Однако познание энергий, как считает Григорий, ничего не дает для познания сущности бога. По произведению художника можно судить лишь о его таланте, знании, навыке, т. е. о его потенциях, задатках, силах, но отнюдь не о его сущности. Так и по энергиям, наполняющим творение, можно судить лишь о потенциях и силах творца. Поэтому такие имена бога, как премудрый, благой, всемогущий, судья, спаситель и т. п., суть имена не его сущности, а его Потенций, возможностей, сил.

Божественные энергии и силы одноименны, но первые составляют только часть последних. Поэтому если энергии познаваемы, то силы, или атрибуты, которых бесконечное множество, частично открытые в энергиях, познаваемы лишь отчасти. Правда, и сама совокупность энергий, реализованных в творении, хотя она и конечна, не может быть вполне охвачена разумом в силу его ограниченности.

Сотворенный богом мир у Григория во многом подобен своему творцу: все существующее есть единство сущности, потенций и энергий. Все вещи

и события были созданы богом сразу, в едином вневременном акте, однако только в потенциальной форме, в форме «сперматических логосов», семян, содержащих в себе скрытую энергию и, так сказать, программу будущего развития. Затем все это множество семян последовательно, каждое в свое время, естественным путем и без дополнительного вмешательства бога развивается во все явления, которые составляли, составляют и будут составлять мир. Творение и дальнейшая эволюция (развертывание семенных начал) мира происходят под опекой провидения, и совокупный мировой логос, т. е. совокупность всех потенций всех вещей, изначально содержится в божественном Логосе, им познается и предопределяется. Поэтому каждая реализованная вещь осуществляет определенную цель в божественном плане. Человек в этом провиденциальном плане выполняет особо почетную и ответственную функцию: он посредник между миром природы и богом; через его посредство все вещи возвращаются к единению с Единым.

Дело в том, что, согласно Григорию, человек, с одной стороны, есть существо чувственного, физического мира, однако такое, в котором вся совокупность потенций этого мира достигает последней своей реализации: он есть венец этого мира, «плод его семени», мир в своей осуществленности; он есть микрокосм, в котором как бы в сжатом виде содержится макрокосм. С другой стороны, человек по своей первичной генеалогии и последнему предназначению есть гражданин мира высшего, сверхчувственного, интеллигибельного, изгнанником которого он стал в результате грехопадения. Вместе со своим телом и чувствами он принадлежит первому миру (традиционно ограниченному первым небом), а вместе со своим разумом – второму миру (второму небу). И, тем не менее, человек един: он не есть только разумная душа, не только тело, но душа и тело вместе. Поэтому возвращение человека на свою «небесную родину» предполагает своего рода искупление тела, а вместе с ним (как микрокосмом) и всего чувственного мира. В космическом масштабе такое искупление осуществляется в крестной жертве Христа, в случае индивидуального человека – в церковных таинствах и нравственном катарсисе.

В строе вселенной есть ступени все к большему совершенству и на вершине лестницы стоит человек. Но он сотворен иначе, чем низший мир, что сказывается и во внешней форме библейского рассказа, явно открывающего «догмат истины» о «содействующем» в творении – о Слове. И человек создан по образу Божию. Он бессмертен и создан для жизни духовной. «Человек, – как выражается св. Василий, – среди живых существ (разумеется, земных) есть единственное богосозданное существо». В сотворенного человека Бог «вложил нечто от Своей собственной благодати, чтобы человек по подобному познавал подобное». Человек создан из земного

состава и из души, обитающей в теле, как под некоторым покровом. По природе свое тело есть нечто текучее и превращающееся, – «непрестанно течет и рассеивается». Мир этот сложен и потому смертен, и есть жилище для умирающих.

Возвращение человека из падшего состояния в состояние первозданной чистоты, которое одновременно есть восстановление в человеке чистоты затемненного грехопадением божественного образа, начинается с катарсиса, с переориентации воли с чувственного на интеллигибельное. Через катарсис душа возвышается до первого неба, за которым открывается область умственного света. Сбросив прежние телесные покровы, которые были тяжелее ее самой и влекли ее вниз, и облачившись в одеяния из света, которые в силу своей легкости влекут ее вверх, душа человеческая возвращает себе первозданный вид, т. е. образ бога, и через просветление достигает второго неба. Очищенная и просветленная душа постигает, что все реальное в этом мире реально настолько, насколько оно причастно божественной реальности, что красота чувственных вещей есть лишь отблеск истинной, умопостигаемой, красоты и что вещи этого мира служат лишь символами, по которым душа должна узнавать их создателя (Толкования на Песнь Песней 6, 11).

Природа души – это свет, умственный свет, т. е. свет познания (гносиса). Поэтому, достигнув «второго неба», душа обретает адекватную себе стихию. Однако, на этом не заканчивается ее восхождение: она стремится на третье небо, в сферу сверхразумного божественного, к источнику.

Позволим себе остановиться на некоторых аспектах богословия святого Григория более подробно.

А) Учение о Святой Троице и о Христе

Сочинения «Против Евномия» и «К Авлавию» представляют собой полемику против арианства. В этой полемике святой Григорий, как и другие отцы-каппадокийцы, стремился показать, что никейский термин «единосущный» (греч. ὁμοούσιος), не подразумевал модализма, в чем его подозревали многие восточные богословы. Чтобы опровергнуть упреки в модализме, каппадокийцы особенно подчеркивали различия ипостасей Отца, Сына и Духа. Для них новозаветная вера начиналась с утверждения божественной природы Иисуса Христа (Мф. 16:16), и уже отсюда делался неизбежный шаг – утверждение единства и единосущия Сына с Отцом. Таким образом, в соответствии с интуицией восточного богословия рассуждение проводилось от Троицы к единству божественного бытия. На Западе блаженный Августин рассуждал обратном направлении: прежде всего утверждалось, что Бог един, а потом уже следовали умозаключения о Его трех Лицах (ипостасях).

Бог каппадокийцев – не «Бог философов и ученых» (Паскаль); вся их система зиждилась на вере, которая провозглашала Иисуса Христа личным Богом. С философской точки зрения их, естественно, упрекали в тритеизме, «троебожии» – отсюда и заглавие книги Григория Нисского «О том, что не три Бога». Отклоняя подобные обвинения, святой Григорий утверждал, что Бог обладает единой энергией, единым действием. Это было по сути своей экзистенциальное утверждение о троичной энергии Божества. Ни одна из ипостасей не творит ничего независимо, поэтому вера в трехличного Бога – не троебожие, а опыт Его трехличных действий, разделить которые невозможно.

Этот аспект православного учения о Троице очень важен. В наше время многие не принимают всерьез учения о троичном Боге, а заменяют его упрощенным деизмом. Однако новозаветное понимание Бога всегда троично. Апостол Павел однажды попытался прибегнуть к философскому подходу, стараясь угодить вкусу афинян (Деян. 17: 19–34), но, как известно, его проповедь в Афинах оказалась безуспешной.

В трактате «Против Аполлинария» Григорий Нисский отстаивает полноту человечества и полноту божественности Иисуса Христа. Его христология предвосхищает халкидонскую: одна сущность – две природы. Интересно также, что в его писаниях пять раз употребляется слово Богородица.

Б) Учение о сотворении мира

Греческой философии, а в особенности, платонизму, была чужда идея о Боге-Творце. Все существующее существует вечно, бог-демиург занимается лишь установлением порядка. В то время, как в платонизме центральное место отводилось вечности идей, в учении Аристотеля утверждалась вечность материи. Бог греческих философов всецело укладывался в категории человеческого разума.

В учении Оригена эта идея трансформировалась следующим образом: Бог – вечный Творец, никогда не бывший в бездействии. Он от века сотворил так называемые разумные твари (разумы, интеллекты). Для платоника Оригена интеллект представлялся единственно достойным объектом творения. В силу божественной справедливости эти разумные твари были в равной степени наделены свободой и совершенством, и единственное содержание их существования состояло в блаженном созерцании Бога. Воспользовавшись своей свободой, они, пресытившись созерцанием, начали отвлекаться, и в этом состояло грехопадение. В наказание Бог наделил их разного рода телами: ангельскими, человеческими, животными, неодушевленными – в зависимости от глубины их падения. В конце времен все они вернутся в состояние своего изначального совершенства, иными

словами, произойдет всеобщее спасение – *апокатастасис*. В этой схеме само Божественное Слово, Логос, от века сосуществующее с Отцом, также представляет собой вечное творение, онтологически тождественное другим тварным разумам. Но Творение есть движение из небытия к бытию, а любое движение предполагает перемену. Перемена же в платоновском понимании – зло.

Несмотря на свое уважение к Оригену как первому христианскому философу, Григорий Нисский не мог согласиться с ним в понимании Творения. Одна из новых библейских идей, идея Бога как Творца, не могла относиться к категориям греческой философии. Библейской мысли чуждо понятие о соприродности Бога и твари. Поэтому мы благоговеем и трепещем перед Богом и, чтим Его как абсолютно Другого, Святого, Ягве, истинно Сущего. Акт творения есть Его свободный акт.

В этом пункте святой Григорий расходится и с платонизмом, и со своим учителем Оригеном. Все же он не отвергает платонизм до конца: в акте творения Бог сотворил все потенциально, способным меняться и развиваться, а Сам теперь «промышляет» о сотворенном. Эта идея не вполне чужда теории Платона, согласно которой все существует изначально потенциально и лишь потом воплощается в реальность. Этот святоотеческий «платонизм» показывает, что понимание творения отцами не противоречит принципу эволюции. Теория эволюции как раз и объясняет пути развития органического мира, хотя, особенно в свете новейших данных, она неспособна к полному объяснению жизненного принципа как такового. Детали библейского рассказа о шести днях творения святой Григорий (как и его брат Василий) понимал иносказательно.

В) Учение о человеке

Обсуждая природу человека, Григорий Нисский, прежде всего, настаивал на превосходстве человека перед остальным творением: человек – вершина, венец творения, царь и господин всего. Идея эта сродни греческому пониманию человека как микрокосма. Григорий также соглашался с тем, что человек заключает в себе все сущее. Но в отличие от греческих философов, он считает самым важным в человеке то, что он создан «по образу и подобию Божию». В этом – *теоцентричность* антропологии святого Григория Нисского. Возникает вопрос, каким образом человек, смертный, страждущий и недолговечный, может отражать Того, Кто бессмертен, бесстрастен и вечносущ, и что значит быть созданным «по образу и подобию Божию»? «Человек был создан бессмертным, – отвечает святой Григорий, – ...посему-то украшен он и жизнью, и словом, и мудростью, и всеми боголепными благами, чтобы, по причине каждого из сих даров, иметь ему вождение свойственного. Поелику же в числе благ, свойственных естеству

Божию, находится и вечность, то надлежало, без сомнения, естеству нашему по устройству своему не быть лишенным удела в сем, но иметь в себе бессмертие, чтобы по врожденной ему силе могло познавать превысшее Существо и вождевать вечности Божией. Сие-то и книга миробытия многообъемлющим словом выразила в одном речении, когда говорит, что человек сотворен по образу Божию» (см. «Большое огласительное слово»).

Таким образом, изначально человек был создан для «участия» в Боге, для жизни в Боге, был наполнен божественными благами. Все это он потерял, когда пал грехом, и поэтому нынешнее состояние человека, по мнению святого Григория, является не только тварным, но и падшим.

Как при сотворении мира все творение было связано с Богом через человека, так и после грехопадения весь мир оказался отрезанным от Бога. Все же и после грехопадения человек не вполне утратил образ Божий, не абсолютно потерял связь со своим Творцом. Согласно учению Григория Нисского, эта связь выражается в свободе и самоопределении:

«...он (человек) был образом и подобием Силы, царствующей над всем существующим, а потому и в своей свободной воле имел подобие со свободно властвующим над всем, не подчиняясь никакой внешней необходимости, но сам по собственному усмотрению действуя, как кажется ему лучше, и произвольно избирая, что ему угодно» (см. «О девстве»).

Описать природу человека невозможно безотносительно к его божественному Прообразу. Никакая совокупность внешних атрибутов в сумме не будет адекватна человеку. Святой Ириней писал, что человек состоит из тела, души и Святого Духа. Современное богословие для определения человека употребляет термин «геоцентрическая антропология».

В учении Григория Нисского основным содержанием этой богоустремленности человека является свобода и способность творчества. Свобода представлялась ему самой сутью духовного существования человека.

Часто святой Григорий сравнивает образ Божий в человеке с отражением в зеркале. Зеркало может разбиться, затуманиться, его можно повернуть под углом так, что никакого отражения видно не будет. Человек может утратить образ Божий, перестать быть отражением, но потенциальная возможность обрести его всегда остается.

В трактате «О сотворении человека» обсуждается судьба Адама. Святой Григорий придерживался библейского понимания человека. Имя Адам – общее, собирательное, в переводе с еврейского означающее просто «человек». Адам не отдельная личность, а все человечество. Точно также слова «сотворил... небо и землю» следует понимать в универсальном смысле: они относятся ко всему миру, а не к двум предметам. В таком контексте имя Адам допускает и христологическое понимание. Адам как «об-

раз Божий» есть все человечество, предназначенное единству и согласию. История Адама, таким образом, предвосхищает Христа – нового Адама, в котором это единство осуществилось путем основания Церкви, понимаемой как новое Творение. Во Христе исполнился, полностью реализовался образ Божий. В то же время Он – глава Церкви. Составляя Его тело, мы можем совместным усилием вновь обрести полноту утраченного образа.

Вопросы пола обсуждаются у Григория Нисского в контексте оригеновской доктрины о двух Творениях. В предвидении греха Бог сотворил человека двуполым, но до грехопадения различие между мужчиной и женщиной не было реализовано. Только после злополучного инцидента с плодом Бог дал Адаму и Еве «одежды кожаные», аллегорически трактуемые как половое влечение.

Нужно сказать, что проблемы пола волновали римских граждан в той же степени, в какой они волнуют людей в наше время. Все христианские писатели того времени писали книги о девстве. Неоплатонически настроенные умы считали тело источником зла, в то время как библейский семитский дух вполне одобрительно относился к телу. Христианству предстояло избавиться от первой тенденции и «приручить» вторую. Взгляды Григория Нисского по этим вопросам не отличаются четкостью и несут отпечаток влияния Оригена.

Г) Учение о спасении

Наш мир, наше в нем существование в том виде, в котором мы их обнаруживаем сейчас, не таковы, какими их задумал Бог. Причина этого заключается в грехопадении.

По поводу вопроса о происхождении зла все отцы Церкви единодушно соглашались в том, что Бог зла не творил. Говоря метафизически, зла как такового не существует. Зло – это отрицание добра. Вслед за Платоном отцы описывали зло как болезнь или слепоту. Такое чисто отрицательное определение зла как не-добра, как отхода от добра особенно подчеркивалось в контексте полемики с манихеями и другими дуалистами. Правильное в философском отношении, оно, конечно, недостаточно отражало динамическую силу зла, олицетворяемую в Священном Писании личностью сатаны, павшего ангела, роль которого хорошо понималась отцами Церкви в их учении о грехопадении и искуплении человека.

Сотворенный по образу и подобию Божию, наделенный абсолютной свободой и способностью к самоопределению, не связанный никакой внешней необходимостью – вот каким описывают святые отцы Адама до грехопадения.

«...Посему и то несчастье, которое терпит теперь человечество, навлек он сам по своей воле, увлекшись лестью, сам стал виновником сего зла,

а не у Бога обрел оное: ибо Бог не сотворил смерти, но некоторым образом творцом и создателем зла соделался сам человек» (см. «О девстве»).

Говоря о происхождении зла, Григорий Нисский пользуется аллегорией человека, который, закрывая глаза, добровольно лишает себя удовольствия смотреть на солнечный свет. При этом не вполне ясно (и, возможно, двусмысленность эта – преднамеренная), говорит ли он об Адаме как о нашем праотце, о конкретной личности или же имеется в виду все человечество. Как, уже отмечалось, имя Адам объемлет оба значения.

В «Большом Катехизисе» святитель Григорий говорит, что в книге Бытия Моисей описывает грехопадение аллегорически, под видом исторического повествования: «Ибо, – говорит он, – когда первые люди коснулись запрещенного и обнажили себя от одного блаженства, тогда Господь налагает на первозданных ризы кожаные (Быт. 3:21)». По мнению Григория, это не следует понимать буквально. «Одежды кожаные» – это аллегория полового влечения и способности к умиранию. Встав на путь неповиновения, человек оказался подвержен страстям, которые он не в состоянии контролировать и предельное выражение которых есть смерть.

Здесь следует подчеркнуть экзистенциальный подход к проблеме зла, который Григорий Нисский разделяет со всеми восточными отцами. В его писаниях совершенно отсутствует «юридическая» терминология: мы нигде не найдем рассуждений о наказании, возмездии и т. п. Бог не хочет зла, не хочет смерти. Человек сам – причина своих страданий.

Спасение человека приходит от Бога, принявшего человеческое естество: «...не по причине рождения последовала смерть, напротив того, наоборот, ради смерти принято рождение. Ибо Присносущий принимает на Себя телесное рождение, не в жизни имея нужду, а нас возвращая от смерти к жизни. Итак, поелику должно было совершиться возвращение от смерти целого естества нашего, то, как бы к лежащему простирая руку и сею приникнув к нашему трупу, настолько приблизился к смерти, что коснулся омертвления собственным Своим телом дает естеству начало воскресения, силою Своею совоставив целого человека» (см. «Большое огласительное слово»).

Д) Учение о богопознании

Взгляды святителя Григория Нисского на цель христианской жизни хорошо изложены в его книге «Жизнь Моисея». Цель эта заключается в постоянном стремлении к Богу, и путь восхождение состоит из трех ступеней. Согласно святому Григорию, необходимо пройти все три ступени, однако, это не значит, что они должны непременно и всегда следовать одна за другой.

Первая ступень – ступень очищения, катарсис. Вслед за Оригеном святой Григорий считает, что эта стадия аллегорически описана в книге «Ис-

ход» в той ее части, где Моисей поднимается на гору и вступает в темное и влажное облако. Перед этим он разувается – это интерпретируется как снятие тех самых «одежд кожаных», то есть страстей, греха, которыми человек был наделен при изгнании из рая. Один из крупнейших исследователей Григория Нисского, кардинал Даниелу, комментируя этот текст, замечает, что его следует понимать в терминах древнехристианского обряда крещения, когда крещаемые вступали на путь к Богу нагими и (что особенно подчеркивалось в древних обрядах) босыми. Также и в нашем современном Требнике предписывается, что перед крещением оглашенный должен стоять «непрепоясан, непокровен, необувен».

Очищение предполагает победу над страстями, избавление от всего, что не необходимо, от всего, что не от Бога. Святой Григорий пользуется универсальным языком монашества: все, что не от Бога, суть страсти, ограничивающие нашу свободу, в конечном счете – разновидности нашей смертности. Идея очищения души и тела от греховных страстей – отнюдь не то же самое, что и стоическая идея освобождения от всего излишнего. Рассуждения стоиков основаны на соображениях здравого смысла и, хотя по сути своей недурны, ни к чему не приводят, оставляя наслаждаться сомнительным субъективным благополучием. Христианское же учение святого Григория имеет более глубокий смысл: мы можем войти в Царствие Небесное, только предварительно стряхнув с себя страсти души и тела, сняв «одежды кожаные», что в интерпретации Григория Нисского и символизировалось разуванием Моисея.

На второй ступени богопознания, которая еще не есть богопознание, но только подход к нему, освобожденный от страстей разум обретает более ясное видение творения, так называемое естественное видение. Обладая естественным видением, человек может созерцать творение и лучше его использовать. Такой взгляд на вещи показывает, что христианский путь – это не путь эскапизма, не способ избежать действительности. Напротив, это путь к лучшему, более глубокому познанию мира, к видению его таким, каков он есть, без фантазий. и предрассудков, и, следовательно, это путь к правильной, естественной жизни. На этом пути человек призван не просто существовать в этом мире, но и радоваться жизни, изучать мир и творчески преображать его. В мире, освещенном естественным видением, всякая деталь, любая мелочь приобретают свое место, свое уникальное значение. Идея «естественного видения» служит основой христианского подхода ко всем формам науки, особенно естествознанию.

Третья ступень – собственно богопознание, бого-видение. На этой ступени достигается то, что Григорий Нисский называет обожением, теозисом. Исходная идея Григория состоит в том, что видеть Бога никак, ни в каком

смысле нельзя, ибо Бог – вне всякого видения. Поэтому в нашем стремлении увидеть Бога мы «выходим из себя», наш разум уже не нужен нам, мы оставляем его позади и выходим «вовне». Это переживание настолько необычайно, что, говоря о нем, Григорий употребляет такое выражение, как «трезвое опьянение», уподобляя его тому, что произошло с апостолами в Пятидесятницу. То, что всем окружающим показалось опьянением, на самом деле было свидетельством Духа Святого. Это же ощущение описывается словом «любовь», «эрос», и это также предполагает «выход из себя» и отдачу себя Другому.

Святой Григорий пользуется выражением «трезвое опьянение» в своих комментариях к «Песне Песней». Эта ветхозаветная книга уже и в иудейской традиции толковалась аллегорически как духовные отношения Израиля с Богом Ягве.

Комментируя «Песню Песней», святитель Григорий руководствовался своими задачами как пастыря и апологета. Он пользовался языком и понятиями своих современников – греков с преимущественно платоническим образованием. Согласно святому Григорию, мы обладаем двумя наборами чувств – телесным и духовным, и существует соответствие между действиями и движениями души и телесными ощущениями. Такое противоположение духовного и телесного начал в человеке, несомненно, восходит к платонизму, позволяя Григорию объяснять все действия в «Песне Песней» как контакт души со Словом, то есть в чисто духовном смысле.

Как уже отмечалось, все три ступени являются необходимым условием богопознания, однако из этого не следует их жесткая очередность. Иными словами, святым можно стать и без аттестата зрелости: также можно сначала достичь святости, а потом и приобрести естественное видение. Но богопознание невозможно без четкого осознания, что Бог превыше всего, что Он абсолютно трансцендентен, непознаваем, непостижим. «Бога не видел никто никогда» (Ин. 1:18), и истинное знание как раз и проявляется в осознании этой невозможности.

В толковании Григория Нисского этот отрицательный характер богопознания символизируется темным облаком, в которое входит Моисей. При приближении к Божеству на смену свету приходит тьма.

Такое понимание богопознания зиждется не только на так называемом апофатическом богословии, богословии «умолчания», которое говорит о Боге в отрицательной терминологии (невидимый, непостижимый и т. д.), помогающей уяснить, чем Бог не является. Ведь апофатический подход характерен и для платонизма, но в нем непостижимость Бога рассматривается как следствие несовершенства нашего разума. Для Григория Нисского Бог непостижим по природе Своей. Даже разум, полностью освободив-

шийся от страстей, даже ангелы небесные не могут видеть Его. Видение и понимание представляют собой формы хотя бы частичного обладания. Человек же, будучи тварью, не может овладеть Богом. Бог Сам открывает Себя в творении посредством Своей деятельности. Моисей ушел из этого мира во тьму, чтобы там «увидеть» Бога через Его божественные действия энергии.

Возникает вопрос, не кроется ли в таком положении вещей опасность, что душа наша, отчаявшись и осознав полную невозможность созерцать непосредственно предмет своего стремления, свернет с пути, отвергнет благую цель, откажется от всего достигнутого и снова попадет во власть прежнего рабского («египетского») образа жизни, во власть страстей и греха. В «Жизни Моисея» Григорий Нисский утверждает, что этого произойти не может:

«...Душа, отрешившаяся от земного пристрастия, делается несущейся горе и скорою в этом движении выпрыгивает, воспаряя от дольного в высоту. И как выше ничто не пресекает ее стремления (естество добра к себе привлекает возводящие к нему взоры), то, конечно, непрестанно становится она выше и выше себя самой, по вожделению небесного, как говорит апостол, простираясь вперед (Флп. 3:13), и будет всегда совершать парение к высшему» (см. «Жизнь Моисея»).

«Также и Моисей, нимало не останавливаясь в восхождении... и не престаёт возвышаться, потому что и на высоте находится всегда ступень, которая выше достигнутой им» (см. «Жизнь Моисея»).

Григорий дает этому духовное и психологическое объяснение:

«Мне кажется, что чувствовать это свойственно душе, которая исполнена каким-то пламенеющим любовью расположением к прекрасному по естеству, и которую от видимой ею красоты надежда влечет всегда к красоте высшей, непрестанно приобретаемым всегда возжигая в ней вожделение сокровенного. Почему сильный любитель красоты, непрестанно видимое им принимая за изображение вожделеваемого, желает насытиться видением отличительных черт Первообраза? Сие-то и выражает это дерзновенное и преступающее пределы вожделения прошение – насладиться красотой не при помощи каких-либо зеркал или в образах, но лицом к лицу» (см. «Жизнь Моисея»).

Здесь мы можем вспомнить учение Оригена, согласно которому разумные твари пали, потому что им наскучило созерцание непосредственной сущности Бога. Они увидели все сразу и быстро пресытились увиденным. Так, в любви между мужчиной и женщиной полная удовлетворенность приводит к умиранию чувства. Истинное содержание любви – в постоянном ожидании большего. В этом смысле трактовку Григория Нисского

можно назвать психологической. Моисей так много уже увидел, что ему захотелось большего. Он увидел образ и уже никогда не переставал мечтать о Первообразе или Оригине. Все его духовное восхождение происходит в поле напряженности (эпектасис) между ним и Богом, поэтому он уже не может сбиться пути, его воля отныне навсегда совпадает с волей Божией, его свобода – в постоянном восхождении по пути добродетели, к ее Цели и Источнику.

Ж) Учение о конце времен

О судьбах мира Григорий Нисский говорит в своем «Большом Катехизисе». Поскольку в своем учении он проповедует платоническую идею о несуществовании зла, это означает, что в конце времен злу также наступит конец. У зла нет ипостаси, в основе своей оно – обман, а в Царстве Божием нет места обману. Свое объяснение «вечного наказания» святой Григорий строит на филологических доводах. «Вечное» – нечто, принадлежащее «веку», то есть времени. В Царстве Божием времени не будет. Вечный огонь – это огонь очищения душ. Эта идея напоминает западно-латинское учение о чистилище, коренящееся в юридическом отношении к понятию греха как долга, который подлежит выплате. В учении Григория Нисского эта идея – результат оригеновского влияния. К Оригену же восходит и его учение об окончательном восстановлении всего в божественной любви, апокатастасисе. Апокатастасис, по существу, противоречит концепции свободы. Здесь мы являемся свидетелями борьбы между эллинистическим образом мышления Григория и его верностью библейским богословским принципам. Это еще одна грань нерешенной проблемы Афины – Иерусалим. Согласно православной точке зрения, поскольку существует свобода, постольку неизбежен и ад для тех, кто не хочет идти на небеса. На Пятом Вселенском Соборе вместе с Оригеном была осуждена и эта доктрина «всеобщего восстановления». Заодно пострадала и репутация святого Григория, которая позднее, тем не менее, была восстановлена.

Невозможность примирения между тайной свободы и тайной зла во все времена была камнем преткновения для многих богословов. В наше время защитником апокатастасиса был отец Сергей Булгаков и другие представители русской софиологической религиозно-философской школы.

З) Богословские идеи «Великого Катехизиса»

«Большое огласительное слово» – это популярное изложение основ христианского вероучения. Написанный в IV веке, трактат принадлежит перу одного из самых авторитетных и знаменитых Отцов Церкви – св. Григорию Нисскому. Книга представляет собой краткий курс «оглашения», или катехизиса и обращена к тем, кто готовится принять таинство Крещения и вступить в Церковь. Она будет интересной всем, кто пытается

осмыслить свою веру или интересуется христианством. Трактат освещает основные положения христианской веры – учение о Пресвятой Троице, о Боговоплощении, Искуплении, таинствах Крещения и Евхаристии, последних судьбах мира. Свяtitель излагает догматы, но философски их обосновывает.

Св. Григорий Нисский один из трех великих каппадокийцев (наряду со своим братом св. Василием Великим и другом св. Григорием Богословом, или Назианзином), жил в эпоху, когда Церковь Христова, пережившая три столетия гонений, одержала победу в борьбе за умственное влияние и с материнской любовью принимала хлынувший в нее поток новообращенных – вчерашних язычников. Разумеется, им необходимо было пройти курс катехизации (оглашения), то есть просвещения христианской верой. Одновременно внутри Церкви возникали ереси, а за ее пределами продолжали распространяться учения гностического толка, бросавшие Церкви вызов и потому требовавшие незамедлительного ответа.

Отвечая на требования времени и вместе с тем сообразуясь с философскими запросами своего ума, св. Григорий ставит себе задачу в одном сравнительно небольшом произведении начертать целостную и всеобъемлющую картину христианского вероучения, которая была бы приемлемой для интеллектуальной языческой элиты. Он стремится показать превосходство христианского вероучения с позиций разума, здравого смысла, нравственного чувства, врожденных представлений о Божестве, внутренней логики. На этом пути он создает не столько катехизис в привычном смысле слова, сколько апологию христианства. «Большое огласительное слово», или «Великий катехизис», как его иногда называют в русскоязычной литературе, написанный около 385 г., не излагает учение веры, с которым, очевидно, его слушатели были хорошо знакомы, но пытается разумно обосновать фундаментальные христианские истины и опровергнуть выдвинутые против церковного учения возражения. Эти возражения-обвинения, исходили, во-первых, из образованной среды эллинизма, т. е. со стороны языческих философов; во-вторых, со стороны иудеев; и в-третьих, из среды гностиков и еретиков. Последнее было актуально для представителей каппадокийского «кружка»: значительный массив произведений великих каппадокийцев посвящен опровержению ряда современных им еретических учений.

Не имея возможности обозреть здесь все темы, затронутые в «Катехизисе» св. Григория, остановимся на трех спорных и всегда вызывающих интерес пунктах: «доказательство» бытия Ипостасей Пресвятой Троицы, искупление человечества посредством «божественной хитрости» и учение об апокатастасисе.

1. «Доказательства бытия» Слова и Духа

Разумные основания для ипостасного (самостоятельно-реального, субстанциального) бытия Сына Божия нам понять гораздо труднее, чем современникам св. Григория. Дело в том, что святитель ссылается на общепринятое в то время представление о Логосе как о всеобщем Принципе и Законе мироздания – взгляд, обладавший статусом «научного мировоззрения». Это учение было распространено как в языческой (у стоиков и неоплатоников), так и в иудейской, точнее в эллинско-иудейской александрийской философии (главный ее представитель – Филон Александрийский), оказавшей значительное влияние на формирование мировоззрения каппадокийцев. Разумеется, употребление понятия логос в богословских умозрениях восходит к Прологу Евангелия от Иоанна: «В начале было Слово...», «И Слово стало плотью...». Отсюда пошла целая традиция «логологии», т. е. рассуждений о Логосе, у ранних учителей Церкви, так что в немецкой науке даже принято именовать эту плеяду церковных писателей «учителями о Логосе» (Logoslehrer), хотя к IV в. эта традиция в основном себя исчерпала, и логос перестает фигурировать в качестве одного из ключевых богословских терминов. Но все же надо учитывать, что в «Катехизисе» св. Григорий обращается не столько к «своим», сколько к «внешним» и потому апеллирует не к Евангелию, а к известным и принятым у них представлениям.

Для понимания аргументации Нисского святителя прежде всего необходимо правильно понимать сам термин логос. Этот исключительно многозначный и самый знаменитый греческий термин можно перевести как «слово» (в значении речи, высказывания, повествования), «смысл», «понятие», «разум», «учение». Отсюда уже становится яснее цепочка доводов: Бог разумен (словесен), т. е. не неразумен (небессловесен), что по-гречески звучит «не алогичен», не лишен логоса. Но Божие Слово, в отличие от человеческого слова, вечно (ведь Бог всегда разумен), а главное, Оно должно иметь реальное самостоятельное бытие, что на философском языке выражалось термином «ипостась» (реальное существование, самостоятельное бытие): Божие слово ипостасно, существует в особой ипостаси.

Этот ход мысли нам отнюдь не кажется столь простым и естественным, как его подает текст «Катехизиса». Ведь точно так же, на том же основании, мы можем гипостазировать любой другой божественный атрибут, например, силу, мудрость, благодать и т. п. Правда, немного ниже Григорий выражает свое беспристрастие к именам: «Но пожелает ли кто наименовать Его Словом, или премудростью, или силою, или Богом, или иным чем высоким и досточтимым, не будем об этом беспокоиться» (глава 5). Но остается главный вопрос: почему же должен быть у Бога еще Кто-то,

обладающий вечным ипостасным бытием? И почему все-таки Его естественнее именовать Логосом, чем как-то иначе? Если бы св. Григорий мог здесь опереться на авторитет Евангелия от Иоанна, как он и его собратья-каппадокийцы делали в других случаях, когда богословствовали о Логосе, то вопрос был бы снят ссылкой на Откровение. Но в своем апологетическом «Катехизисе» святитель этого не хочет делать.

Очевидно, ответ на наш вопрос надо искать в особенности менталитета эллинов и, соответственно, в популярности в то время последних разработок греческой философии – учений стоиков и особенно неоплатоников. Правда, в системе основателя неоплатонизма Плотина вторая ипостась именовалась Умом, а не Логосом, но эти два термина в контексте философских умозрений о первоначалах бытия можно считать абсолютными синонимами. Представление о разумности, гармонии и целесообразности мироздания было настолько присуще греческому уму, что вечность и самобытность мирового Логоса, этого «второго бога» (выражение Филона Александрийского), воспринимались как нечто само собой разумеющееся. А раз признано это, дальнейшее осмысление свойств Божественного Логоса уже не составляет труда. Здесь вступает в силу аналогия с человеческим словом (мыслью): наше слово происходит от ума и являет его, отличаясь от него как нечто иное, но имеющее ту же сущность; слово – не ум, но оно то же самое (по сущности), что и ум. Так и Божественный Логос «бесстрастно» (без деления, отсечения и т. п.) рождается от Ума – Бога Отца и являет Его, отличаясь от Него как Иной от Иного, но обладая той же сущностью, что и Бог Отец. Как порождение Божественного Ума, Логос имеет и являет в Себе все те божественные свойства, какими обладает рождающий Его Ум – Бог Отец.

Размышляя о Святом Духе, святитель проводит аналогию с человеческим дыханием. Может быть, это неявная отсылка к третьей ипостаси неоплатоников – мировой Душе? Это вполне вероятно, хотя в неоплатонизме Душа является порождением Ума, а не сопровождает его и, кажется, никогда не уподобляется человеческому дыханию. Остается признаться, что мы не в состоянии внятно объяснить, из какого «внешнего», т. е. нехристианского, источника Нисский святитель черпал силу своей аргументации. Можно только заключить, что вся убедительность «дыхательной» аналогии покоится на предыдущей «словесной». Античный философ не мог мыслить Божества без слова, причем не столько в смысле разума, сколько в смысле дара слова, словесности, т. е. произносимой речи. А произносимое слово, конечно же, невозможно представить себе без дыхания. И кроме того, может быть, нужно учесть особенность древнего мышления, для которого образное еще не вполне отделилось от рационального, так

что сравнение, превращаясь в красивый поэтический образ, обретало силу аргумента.

2. «Божественная хитрость»

Проблема выкупа Христом грешного человечества восходит к новозаветным текстам, где спасительное дело Иисуса Христа нередко называется «искуплением», т. е. «выкупом», «покупкой» (Мф. 20:28; Рим. 3:24; 1 Кор. 6:20; 7:23; Гал. 3:13; 4:5; 1 Тим. 2:6), причем именно ценой крови Христовой (Деян. 20:28; 1 Пет. 1:18–19; Еф. 1:7; Кол. 1:14; Евр. 9:12; Отк. 5:9). Возникает вопрос: кому же была дана столь драгоценная цена? Впервые отвечает на это св. Ириней Лионский: Слово Божие выкупило нас у отступника, т. е. дьявола. Такого же взгляда держался Тертуллиан, а развил его Ориген, значительное влияние которого на философско-богословские взгляды св. Григория Нисского общепризнано. Следующий шаг сделал св. Василий Великий, согласно которому человек нуждается для освобождения в искупительной цене, «потому что диавол, взяв вас в рабство, не освободит от своего мучительства, пока не пожелает обменять вас, побужденный к тому каким-нибудь драгоценным выкупом». Теория «обманутого обманщика», изложенная в «Великом Катехизисе» св. Григория, явилась дальнейшим развитием мыслей Оригена при истолковании Мф. 20:28, и св. Василия в толковании 48-го псалма.

Надо сказать, что вместе с теорией выкупа в церковном Предании всегда содержалось и представление (также основанное на Св. Писании) о распятии Христовом как о жертвоприношении Богу Отцу. Так учили св. Афанасий Великий, св. Григорий Богослов и св. Василий Великий. Св. Григорий Нисский тоже придерживался этого взгляда и даже высказал здесь глубоко оригинальное мнение о том, что это жертвоприношение, будучи абсолютно свободным, совершилось раньше Голгофской казни, на Тайной Вечере, когда Господь предложил ученикам Себя в евхаристическую пищу. И как раз в «Огласительном слове» св. Григорий высказывает удивительную мысль, что тот, кто «точнее изучит таинство (снова ссылка на «точность» постижения, как и в учении о Троице – см. выше), с большим правом скажет, что не по причине рождения последовала смерть – напротив того, ради смерти принято рождение» (гл. 32), т. е. Христос пришел на землю, чтобы умереть. Но все же в «Катехизисе» нет речи о смерти Христовой как о жертве, и мы этой стороны учения Нисского святителя касаться здесь не будем.

Теория выкупа возникает у св. Григория в ответ на вопрос: зачем понадобилась смерть воплощенного Бога Слова? В ответ святитель выстраивает следующую схему. Бог благ, могуществен, премудр и справедлив. Все эти качества должны проявиться в деле нашего спасения. И они действительно проявились: как благий, Бог пожелал спасти падшего челове-

ка; как справедливый, не насилует отнимает человечество у дьявола; как премудрый, устраивает так, что враг соблазнился Его человеческим телом и попался на удочку; как всемогущий, низлагает власть дьявола и смерти и освобождает всех людей. Почему же нельзя было против сатаны употребить насилие? Потому что мы добровольно попали к нему в рабство, а согласно закону, того, кто сам себя продал, можно только выкупить, но не отнять силой. Поэтому надо «войти в сделку с владеющим, чтобы взял, какую пожелает, цену за обладаемого» (гл. 22). Вот Господь и предлагает в качестве выкупа Себя, т. е. свою человеческую природу. Дьявол непременно покусится завладеть Христом, ведь он изначально пал по гордости и властолюбию, а история не знает другого столь выдающегося человека, как Христос, – благодетеля, целителя, воскресителя мертвых, изгонителя бесов, властителя над природой. Но дьявол не смел бы приступить к Богу, поэтому Божество прикрывает Себя человеческой плотью, чтобы «враг, как жадная рыба, вместе с приманкой плоти проглотил крючок Божества» (гл. 24). А дальше действует могущество Божие – при встрече со светом исчезает тьма, при столкновении с жизнью истреблена смерть. Однако, предвидя возражение, это обман. Да, но это справедливый обман, ведь первый обманщик – дьявол, вот он и наказывается тем же, в чем сам виновен, и это показывает правосудие и вместе премудрость Божию.

Что можно сказать об этой странной теории «сделки» с дьяволом? Прежде всего, не надо утрировать ее: речь идет, конечно, не о действительно бывшей сделке с дьяволом, а о «как бы сделке». Св. Григорий употребляет условный оборот: «...и самому противнику, если бы восчувствовал он благоденствие, не показалось бы сомнительным, что совершенное справедливо и спасительно» (гл. 26). Затем, для правильной оценки этой теории «божественной хитрости», надо учесть ее распространенность среди Отцов Церкви: идею обмана разделяли св. Кирилл Иерусалимский, св. Амвросий Медиоланский, в несколько измененном виде – бл. Августин, бл. Иероним, св. Лев Великий, св. Григорий Великий; образ дьявола как жадной рыбы, пронзаемой крючком Божества, полюбился греческим творцам богослужебных гимнов и вошел в песнопения воскресной Триоды.

Но в том же каппадокийском «кружке» слышится и критика теории выкупа. Известно ироническое упоминание этой идеи в знаменитом 45-м слове на Пасху св. Григория Богослова: «Кому и для чего пролита сия излишняя за нас кровь – кровь великая и преславная Бога и Архиерея и Жертвы?.. Если лукавому, то как сие оскорбительно! Разбойник получает цену искупления, получает не только от Бога, но Самого Бога, за свое мучительство берет такую безмерную плату, что за нее справедливо было пощадить и нас!».

Лучшие наши отечественные богословы вполне солидарны с Григорием Назианзином в этой иронии. В. И. Несмелов, автор пока самого полного на русском языке исследования догматической системы Нисского святителя, критикует идею обмана дьявола, указывая, что, судя по евангельскому повествованию, бесы прекрасно знали, с Кем имеют дело. Это зачеркивает теорию обманного хищения, а вместе с ней и теорию выкупа, «ради мнимого обоснования которой только и была придумана теория обмана»; вообще же обе идеи (выкупа и обмана) не играют никакой выдающейся роли в системе св. Григория и представляют собой не более чем дань уважения авторитету Оригена. Прот. Георгий Флоровский считал эту теорию внутренне противоречивой: «Основная мысль, что только Бог может справедливо избавить человека от греха, оборачивается выводом об обмане... Григорий впадает здесь в неуместный и недоказательный антропопатизм». Но вот прот. Иоанн Мейендорф замечает, что «мысль Григория о “выкупе дьяволу” поражает своей наглядностью и соответствует библейским образам искупления».

В этом и следует искать ценную сторону теории обмана, особенно если мы перестанем смотреть на нее именно как на «теорию», а станем видеть в этой идее один из образов непостижимого искупительного дела Господа Иисуса Христа. Верный ракурс во взгляде на догмат искупления находит крупнейший богослов русской эмиграции В. Н. Лосский. Сочувственно цитируя вышеприведенное место св. Григория Богослова, он подчеркивает апофатический (отрицательный) характер дела искупления. Существует ряд образов спасения, предлагаемый Писанием и Преданием: жертва, выкуп, примирительное ходатайство, победа над врагом, врачевание... Все образы одинаково далеки от точного постижения сущности происшедшего, но каждый высвечивает какую-то новую его грань. «Однако если мы захотим какому-либо из этих образов придать значение, адекватное тайне нашего спасения, то мы рискуем заменить “тайну, сокрытую в Боге прежде всех веков”, чисто человеческими и неподходящими понятиями».

Образ выкупа и «божественной хитрости» действительно рисует очень живописную и впечатляющую картину, поражающую воображение, обогащающую наше восприятие спасения, придающую евангельскому повествованию драматический, увлекательный характер. Какая-то, ускользающая от более точного научно-богословского анализа, черта подлинной реальности спасительного дела улавливается только такой сценой сделки Христа с дьяволом, в эпилоге которой мы видим справедливого и хитроумного Освободителя и обманутого обманщика, оставшегося ни с чем.

И снова процитируем В. Н. Лосского: «Долг, уплаченный Богу, и долг, уплаченный дьяволу; два эти образа полноценны лишь вместе взятые для

обозначения в существе своем непостижимого деяния, которым Христос вернул нам достоинство сынов Божиих».

3. «Единогласное благодарение всей твари»: Апокатастасис

Сделанное нами заключение по поводу рассмотренных двух тем «Великого Катехизиса» в еще большей мере относится к теме апокатастасиса. Это учение о всеобщем «восстановлении», под чем подразумевается спасение в конце концов всех когда-либо живших людей, и не только людей, а и злых духов, включая самого дьявола. Об апокатастасисе св. Григорий упоминает в 8-й, 26-й и 35-й главах «Огласительного слова», но также и во многих местах других своих сочинений. Ввиду особого интереса, возбуждаемого этой темой, о чем свидетельствует ряд публикаций (некоторые мы укажем ниже), и ввиду того, что это учение вытекает из самых глубоких и характерных убеждений святителя, мы позволим себе остановиться на нем подробнее. Для начала попробуем бросить беглый взгляд на историю и судьбу этой идеи.

Об апокатастасисе учил, или, вернее, его чаял Ориген (мы уже упоминали о сильном влиянии знаменитого александрийского богослова на каппадокийцев и в наибольшей степени на св. Григория). В системе Оригена это представление было связано с его особым учением о предсуществовании душ, т. е. о том, что люди, ангелы и бесы некогда были абсолютно духовными, бестелесными умами, а затем некоторые из них «охладели» в любви к Богу. Для их исправления Бог послал их в соответствующие физические или «астральные» тела, и падшие духи стали душами ангелов, людей и бесов (в зависимости от степени «охлаждения», т. е. падения). Нынешнее время истории – эпоха исправления падших духов; когда она закончится, все они возвратятся к Богу, их тела уничтожатся и произойдет «восстановление всего» в первоначальное чисто духовное бытие. Это будет не механический процесс: Ориген верил, что злая воля падших душ самоисчерпается и они добровольно вернуться к Божией любви.

Учение Оригена, хотя и было высказано не в категоричной форме, а лишь в виде размышлений и надежд, оказало влияние в христианском мире. Его, например, полностью разделял Евагрий Понтийский, современник и друг каппадокийцев. В VI в. оригенисты появились среди палестинских монахов, что привело к спорам и волнениям, распространившимся на востоке Византийской империи, а затем к осуждению оригенизма по инициативе императора Юстиниана, хотя точно неизвестно на каком из соборов: на V Вселенском (553 г.), на поместном Константинопольском 543 г. или поместном 553 г. Очевидно, собору 543 г. принадлежит анафематизм: «Кто говорит или думает, что наказание демонов и нечестивых людей временно и что после некоторого времени оно будет иметь конец,

или что будет после восстановление (апокатастасис) демонов и нечестивых людей, – да будет анафема»; собору 553 г. или, что менее вероятно, V Вселенскому (состав участников обоих соборов одинаковый) принадлежит несколько другой анафематизм: «Если кто утверждает мистическое предсуществование душ и следующий из него чудовищный апокатастасис, да будет анафема». Таким образом, второй вариант осуждения связывает апокатастасис с идеей предсуществования.

Св. Григорий Нисский развил Оригеново представление об апокатастасисе, но резко и бескомпромиссно отверг учение о предсуществовании и спиритуалистический характер восстановления. По св. Григорию, души творятся, как и весь тварный мир, из ничего, а в последний день воскреснут в телах для вечной жизни. При этом Нисский святитель, авторитет которого к тому времени уже был очень высок (в эдикте императора Феодосия 381 г. он назван в числе епископов, общение с которыми обязательно для всех православных) не только не был осужден ни в эпоху оригенистских споров, ни после, хотя его взгляды о всеобщем восстановлении были широко известны, но, более того, император Юстиниан в своем послании против оригенизма к Отцам V Собора ссылается на Григория Нисского как на столп Православия; VI Вселенский Собор (681 г.) включил имя св. Григория в список «святых и блаженных отцов», а VII Собор (786 г.) назвал его «отцом отцов». По согласному мнению исследователей, это произошло потому, что Отцы V Собора осудили апокатастасис только в рамках мнений оригенистов – в связи с учением о предсуществовании душ.

В последующие века в Восточной Церкви было несколько попыток снять с памяти св. Григория Нисского тень анафематствованного учения. Так, константинопольский патриарх Герман в VIII в. написал целое сочинение, до нас не дошедшее, в котором утверждал, что сочинения св. Григория (в том числе и «Великий Катехизис») были испорчены оригенистами, а сам св. Отец никогда не учил об апокатастасисе. Патриарх Фотий в своей «Библиотеке» цитирует это сочинение Германа (откуда мы и знаем о нем) и соглашается с мнением автора. Некоторые ученые в прошлом поддерживали эту гипотезу полностью или частично, но на сегодняшний день ее надо признать совершенно несостоятельной.

Другая попытка принадлежит преп. Максиму Исповеднику, который стремился дать приемлемое толкование апокатастасиса у св. Григория Нисского. Будучи спрошен, как понимать это учение великого каппадокийца, Исповедник отвечает: «Церковь знает три восстановления (апокатастасиса). Под одним разумеется восстановление каждого в отношении к требованиям добродетели: восстанавливается тот, кто исполнил лежащие на нем требования добродетели. Другое относится к восстановлению всей

природы во время воскресения – это восстановление к нетлению и бессмертию. Третье, о котором преимущественно и говорит в своих сочинениях Григорий Нисский, есть восстановление душевных сил, подпавших греху, в то состояние, в каком они созданы. Ибо надлежит, чтобы как вся природа в ожидаемое время, в воскресение плоти, получила нетление, так и поврежденные силы души в течение веков удалили находящиеся в ней порочные образы, и чтобы душа, достигши предела веков и не нашедши покоя, пришла к Богу беспредельному, и, таким образом, познанием, а не участием в благах она возвратила себе силы, восстановилась в первобытное состояние и ясно было, что Творец не есть виновник греха».

Здесь очевидно, что третий смысл апокатастасиса, в котором, по преп. Максиму, обычно употреблял это слово св. Григорий Нисский, – это восстановление познавательных сил души, когда она поймет, что Бог не виноват в человеческом грехе, но, согласно толкованию Максима, это не возвращение в первоначальное блаженство: «познанием, а не участием в благах... восстановилась в первобытное состояние». Максимова интерпретация учения Нисского святителя признана учеными неверной – скорее намеренное «исправление», чем невольное искажение, так как вряд ли можно заподозрить такого мыслителя, как Максим, в непонимании, а предположить, что он «выгораживал» великого Отца Церкви, вполне естественно. Однако в высказывании преп. Максима есть важный акцент, который, на наш взгляд, объясняет главный мотив учения об апокатастасисе и у Оригена, и у Григория: тогда, в конце времен, «станет ясно, что Бог – не виновник греха». Итак, это теодицея, оправдание Бога, ответ на древнейший и труднейший философский вопрос: если Бог благ, всемогущ и всеведущ, то как могло возникнуть зло? Мы вернемся к этому чуть ниже, после того как рассмотрим последний вариант святоотеческих объяснений того, почему св. Григорий держался отвергнутого Церковью учения.

Это простое объяснение – святитель заблуждался как человек. Преп. Варсануфий Великий (VI в.) был спрошен об учении оригенистов, в том числе о св. Григории, брате Василия Великого: он учил о восстановлении, о смягчении и прекращении адских мук – «почему такой человек не говорит справедливо, как прилично было бы мужу святому, сподобившемуся беседовать по (внушению) Духа Святого»? Преп. Варсануфий (который уже раньше отозвался о словах оригенистов, что это – «догматы языческие... слова людей праздных... порождения прелести... совершенная ложь, совершенная тьма, совершенная прелесть, решительное отчуждение от Бога... всесовершенно погубляют людей, внимающих им... исполнены горечи и приносят плоды смерти...») ответил, что монаху подобало бы плакать о своих страстях, а не заниматься исследованиями. «Когда бы в сердце вашем было

попечение о страшном оном сретении, то вы не вспоминали бы о сем (учении)... Итак, послушайте, что Бог открыл мне за три дня до того, как вы написали мне свой вопрос». Далее, сказав об ограниченности постижения святыми глубин Божиих, старец продолжал: «Святые, сделавшись учителями или сами собою, или принуждаемые к тому другими людьми, весьма преуспели, превзошли своих учителей и, получив утверждение свыше, изложили новое учение, но вместе с тем сохранили и то, что приняли от прежних учителей своих, т. е. учение неправое. Преуспев впоследствии и сделавшись учителями духовными, они не помолились Богу, чтобы Он открыл им относительно первых их учителей: Духом ли Святым внушено было то, что они им преподали; но, почитая их премудрыми и разумными, не исследовали их слов; и таким образом мнения учителей их перемешались с их собственным учением, и святые сии говорили иногда то, чему научились от своих учителей, иногда же то, что здраво постигали собственным умом; впоследствии же те и другие слова приписаны были им... Итак, когда слышишь, что кто-либо из них говорит о себе, что от Духа Святого слышанное поведает, то сие несомненно, и мы должны тому верить. Если же (святой муж) и говорит о вышеупомянутых (мнениях), то не найдешь, чтобы он подтверждал слова свои, как бы имел утверждение свыше; они проистекали из учения прежних его учителей, и он, доверяя знанию и премудрости их, не вопрошал Бога, истинно ли сие».

Приблизительно так же судил об этом воззрении Нисского святителя св. Марк Эфесский, когда на Ферраро-Флорентийском соборе в 1439 г. (собор, на котором была заключена уния между Римско-Католической и Православной Церквями, причем единственным не подписавшим ее был св. Марк) латинские богословы ссылались на св. Григория Нисского в подтверждение своего учения о чистилище. Св. Марк отвечал, что «если и действительно святой был такого мнения, однако это было тогда, когда это учение было предметом спора и не было окончательно осуждено и отвергнуто противоположным мнением, вынесенном на Пятом Вселенском Соборе; так что нет ничего удивительного, что и сам, будучи человеком, он погрешил в точности (Истины), когда то же самое случилось и с многими бывшими до него, как – Иринеем Лионским и Дионисием Александрийским и иными, ибо и они своими изречениями оказали известную поддержку не правосведущим. А то, что это учение было тогда спорным и отнюдь не очищенным так, чтобы представлять точное суждение, свидетельствует Григорий Богослов, который в слове «На Крещение», любознательствуя о неугасаемом том огне, после сего так говорит: «Если только не будет угодно кому и здесь понять это более человечно и достойно Наказующего». Видишь ли, как он допускает желающим понимать этот

огонь более человечно? Но Пятым Вселенским Собором такое мнение (о конечности мучения) признано из всех учений наиболее бесчеловечным и, как причиняющее вред Церкви и как ослабляющее старательных, предано анафеме. Итак, эти изречения, если и действительно сказаны чудным Григорием о том огне, то они указывают не на особое чистилище, а вводят конечное очищение и конечное восстановление всех; но они никоим образом не убедительны для нас, взирающих на общее суждение Церкви и руководящихся Божественным Писанием, а не взирающих на то, что каждый из учителей писал, выражая как свое личное мнение».

На каких же основаниях строится теория апокатастасиса? Мы уже упомянули, что это прежде всего теодицея: Бог есть Бог любви, а вечный ад противоречит такому пониманию Бога. Именно из этого исходил Ориген.

Если адские муки, рассуждал александрийский учитель, выполняют не карательную и устрашительную функции – и то и другое недостойно Бога, – то остается еще только одна функция наказания – воспитательная. Именно она соответствует подлинному понятию о Боге, но по самой своей сущности она не может быть вечной, ибо воспитание направлено на исправление. Следовательно, должен наступить момент, когда оно будет достигнуто.

Несомненно, эти же соображения легли в основу воззрений св. Григория Нисского. Но если присмотреться внимательнее к его богословию, то можно назвать еще три положения, из которых с логической неизбежностью вытекает теория апокатастасиса (все три положения характерны и для Оригена, но в сочинениях Григория они гораздо яснее и полнее развиты).

1. Несуществование зла как самобытной, субстанциальной (ипостасной) реальности; это общее убеждение св. Отцов, но св. Григорий дал его философское обоснование. В «Великом Катехизисе» святитель высказывает эту мысль не раз, особенно в 6-й и в конце 7-й главах, и часто в других сочинениях. Эта несубстанциальность, не подлинная реальность зла вытекает из того, что только Бог есть истинно Сущий (ср. Исх. 3:14) и только Он есть истинное Благо. Но значит ли это, что зла вообще ни в каком смысле не существует? Нет, оно существует, точнее как бы существует, в качестве паразита добра, сорняка; странным образом оно полупрозрачно осуществляется в свободной воле, уклоняющейся от блага (см. «Катехизис», конец 5-й главы). Отсюда следует, по святителю, что зло, в отличие от добра, не может быть беспредельным и вечным. Наиболее красочно описано это в 21-й главе «Об устройении человека»: вечно движущаяся человеческая природа, даже если уклонится «к противоположному» (Григорий избегает лишней раз называть зло по имени, памятуя о его небытийственности), то, исчерпав «необходимые пределы» зла, «вновь поворачивает на персона-

чальный благой путь, памятью о перенесенном уцеломудриваемая больше не попадать в подобный плен». Что же касается пути добра, то он беспределен, так как совершенствование во благе не имеет конца.

2. Две самые характерные черты антропологии св. Григория: а) представление о реальном единстве человеческой природы, т. е. что все люди, по сути, – один человек; и б) учение о воле.

Относительно первого можно процитировать «Великий Катехизис»: «Все естество (человеческое) есть как бы одно некое живое существо» (гл. 32), а также 16-ю главу «Об устройении человека». Что же касается учения о воле, то здесь, кажется, и заключено главное основание представления об апокатастасисе. Свобода выбирать между добром и «тем, что противоположно ему», по св. Григорию, теснейшим образом связана с разумом. Почему же человек выбирает недолжное? Ясный ответ на это святитель дал в «Слове к скорбящим о преставившихся от настоящей жизни в вечную» (*De mortuis*): в земной жизни душа человека отягощена грубой материей и поэтому постоянно ошибается в выборе, будучи как-то прилеплена к чувственности; когда же она, по смерти и особенно по преображении этого мира в «духовную материю» при всеобщем воскресении, освободится от этого плена, очистится в огне от чуждых ей по природе вещественных «наростов» и «изгари», тогда всякий человек «узнает различие добродетели от порока в том, что невозможно стать причастником Божества, если очистительный огонь не освободит души от примешавшейся к ней скверны». Суть этих воззрений св. Отца прекрасно излагает прот. Георгий Флоровский: «Человеческая воля не может упорствовать перед откровением Блага. Она немощна и в противлении. К этому присоединяется интеллектуалистический мотив – воля однозначно определяется разумом. Разум может ошибиться только в обмане, и не может упорствовать в заблуждении разоблаченном: ясное видение истины, по мысли Григория, необходимо определит волю к истине. Так он соединяет пафос свободы и мотив необходимости – в понятии необходимого обращения свободной воли». Но ясно, что такое представление о свободе совершенно беспомощно перед вопросом происхождения зла: как же мог пасть дьявол, который не был отягощен плотью и которого никто не обманывал? Действительно, св. Григорий не говорит по этому поводу ничего вразумительного.

3. Совместное действие Божиих качеств благодати, могущества и премудрости, выразившееся в замысле о творении человека и еще более в искупительном деле Иисуса Христа. Замысел Божий и в особенности смерть и воскресение Христовы не могут не достигнуть своей цели. Но поскольку все люди – это, по сути, единый Адам, человеческая природа в полноте всех своих личностей должна быть восстановлена в первозданном виде.

Итак, видение Бога как Бога любви в сочетании с этими тремя моментами неотвратимо влекут воображение к триумфальной картине, начертанной св. Григорием в конце 26-й главы «Катехизиса»: «Как ныне те, кому во время лечения делают порезы и прижигания, негодуют на врачей, мучимые болью от резания, но если от этого выздоравливают и болезненное ощущение прижигания пройдет, то принесут благодарение совершившим над ними это врачевание, – таким точно образом, когда по истечении долгого времени изъято будет из естества зло, ныне к ним примешанное и сроднившееся с ними, поскольку совершится восстановление пребывающих ныне во зле в первоначальное состояние, единогласное воздастся благодарение всей твари и всех, претерпевших мучение при очищении, и даже совсем не имевших нужды в очищении. Это и подобное этому преподает великое таинство Божия вочеловечения». И действительно, многие мыслители последующих веков отдали дань этой пленительной идее, в той или иной ее форме, с тем или иными акцентами, с той или иной степенью уверенности: Дидим Слепец (IV в.; осужден вместе с Оригеном и Евагрием в эпоху V Собора), Диодор Тарсийский, Феодор Мопсуэстийский (V в.), Иоанн Скот Эуригена (IX в.), особенно же русские философы и богословы В. С. Соловьев, Н. А. Бердяев, Н. О. Лосский, о. Сергей Булгаков, П. Евдокимов.

Но особо следует отметить двух святых, живших далеко по времени друг от друга, но мысливших удивительно созвучно. Это преп. Исаак Сирин (VI в.) и св. Силуан Афонский (1866–1938 гг.). Первый называл адские муки «бичеванием любви», муками совести от сознания греха против любви (это же повторяет старец Зосима у Достоевского в «Братьях Карамазовых» и Жорж Бернанос в «Дневнике сельского священника») и говорил о «чудесном исходе» из геенны, который Бог совершит в конце времен, ибо «у Него безраздельная любовь и сострадание, обнимающие собою все творение, любовь неизменная, нескончаемая, вечная... Ни единая частица ни одного из разумных существ не пропадет». Второй – старец Силуан – молился за томящихся в аду и говорил, что «любовь не может понести» мысли об адских муках и «нужно молиться за всех».

Но почему же церковная традиция так твердо противостоит надежде на это всеобщее ликование всей твари? Почему св. Марк Эфесский назвал это человеколюбивое (по св. Григорию Богослову, см. выше в цитате из Марка) мнение самым бесчеловечным? Как совместить этот опыт с опытом преп. Исаака Сирина, св. Силуана Афонского и многих других?

Безусловно, все дело здесь в тайне свободы личных существ – людей и ангелов. Библейское и церковное, подлинно персоналистичное, мировоззрение всегда знало о бездонной, неисчерпаемой и непроницаемой для разума глубине свободы. Напротив, эллинское рационалистическое

миросозерцание не ведало тайны свободы и личности. Можно сказать, что из двух этих человеческих способностей – воли и разума – иудейско-христианская традиция придавала первой бесконечное значение, наделяя высшей ценностью волю, тогда как эллинский менталитет отдавал предпочтение разуму, полагая его беспредельным и всесильным. Но разуму непонятна множественность и временное протяжение, он постигает только постоянное, самотождественное и единое. О. Георгий Флоровский вскрывает глубокие корни идеи апокатастасиса, когда пишет: «Трудность в том, что он [Ориген] не понимает и даже не принимает времени. Существование и самая возможность эмпирического мира, множественного, разнородного и изменчивого, остается для Оригена неразрешимой загадкой. Он умеет мыслить только без времени, он понимает только вечное и неизменяемое бытие – бывание вообще для него непонятно. И весь пафос Оригеновой системы в том, чтобы снять, отменить загадку времени и бывания. Именно в этом интимный смысл его знаменитого учения о “всеобщем восстановлении”, об апокатастасисе».

Итак, перед нами существенное различие двух миросозерцаний. Оба менталитета, ближневосточный и греко-римский, встретились в Церкви и, дополняясь, отразились в формулировке ее догматики, причем содержание христианского вероучения оставалось библейским, тогда как форма его во многом определялась философскими разработками античности. Но в области предельных вопросов, таких как эсхатология, дополнение не представляется возможным: здесь столкновение непримиримо. Разум и нравственное чувство отказываются признать вечные муки. Однако для разума происхождение зла остается непостижимым. Но откровение и духовный опыт Церкви говорят о существовании такой абсолютно невыносимой злой воли, которая в невероятной, но полностью сознательной ненависти хочет навечно отпасть от Бога. Более того, без наличия возможности такого отпадения исчезает вся настоящая серьезность и напряженность бытия, пропадает его подлинный смысл, все превращается в игру, риски и потери которой не превышают некоторую заранее установленную меру.

II) Учение о молитве свт. Григория Нисского

«Молитва это всё. Она объединяет всё: веру, жизнь, основанную на вере, спасение...», – учит нас свт. Феофан Затворник. Церковь всегда дышит дыханием молитвы. Общение с Богом и цель спасения – обожение – невозможны вне молитвы. Молитва христианина – это продолжение молитвы Господа Иисуса Христа, Который, по слову Оригена, не одинок в своей молитве.

В святоотеческом богословии нет точного определения молитвы. Но Святые Отцы никогда к этому и не стремились. Они описывали ту или

иную сторону молитвы, ту или иную ее ступень или уровень, пытаюсь в словах донести животворящий опыт молитвенного делания. Святитель Григорий Нисский более всего известен как богослов-созерцатель и великий христианский писатель-мистик, умевший сочетать библейскую глубину с эллинской премудростью и утонченностью. Он способствовал развитию собственно богословия и практики молитвенного созерцания, был и есть «величайший в Отцах философ». Поэтому его воззрения на природу молитвы чрезвычайно важны. Учение о молитве свт. Григория Нисского может быть рассмотрено в следующем порядке. Во-первых, Святой Отец описывает сам опыт молитвы и основные критерии православного молитвенного опыта. Об этом он пишет, главным образом, в сочинении «О молитве». Во-вторых, природа молитвы как призывания и исповедания имен Божиих рассматривается у свт. Григория в тесной связи с догматическим спором об именах в сочинении «Опровержение Евномия». Наконец, учение о молитве свт. Григория совершенно неотделимо от его учения о богопознании. Молитва на высшей своей ступени – ступени созерцания – совпадает с вершинами богопознания.

Описание опыта молитвы

Описание молитвенного опыта содержится в книге свт. Григория Нисского «О молитве». Эта книга по своему содержанию является истолкованием молитвы «Отче наш». Свт. Григорий говорит, что молитва – это союз разумных тварей с их Создателем, собеседование с Богом.

В своем сочинении святитель пишет, что человеку сначала следует учиться не тому, как молиться, а тому, что непременно должно молиться. «Священное и божественное это дело – молитва – многими во время жизни оставляется в нерадении и небрежении». Современный человек, увлекаясь «своей заботой», богомыслие признает потерей времени. По мысли свт. Григория, забвение молитвы есть неложное свидетельство о забвении Бога человеком, это свидетельство глубокой поврежденности и отверженности человека от Бога.

У святителя Григория написан настоящий гимн молитве, в котором Отец Церкви показывает всеохватность и всеисильность молитвенного делания – от нужд телесных, через потребности социальной жизни до высот духовного опыта. «Молитва есть охранная стража целомудрия, доброе направление раздражительности... Молитва есть крепость тела, обилие в дому... Молитва – собеседование с Богом, созерцание невидимого и т. д.»

Ценность молитвы абсолютна: **«из всего ценимого в жизни ничто не выше молитвы».**

Очень важно то, что мы просим, то, какие слова и чувства вкладываются в прошение. Мы часто просим вещей вредных, неполезных и пустых; это является пустословием, бессмыслицей. «Слово благоразумное, осмысленное и направленное к полезному, в собственном смысле называется словом», – учит святитель. И использовать в молитве надо слова, несущие глубокий смысл и пользу для человека.

Молитва Господня¹, учит св. Григорий, – основа всех других молитв, которые мы имеем. И те прошения, какие в ней даны, являются и прямым указанием, как нужно жить христианину, к чему нужно стремиться и какие блага приобретать. Святитель Григорий пишет: «главное для меня из всех благ то, чтобы жизнью моею прославлялось имя Божие». Жизнь и молитва неотделимы друг от друга.

Молитва – это призывание и прославление имени Божия. Да святится имя Твое (Мф. 6:9). «Неужели возможно имени Божию не быть святым?!», – восклицает свт. Григорий. «...Если имя Божие всегда свято, ничто не избегло державы владычества Божия, но всеми обладает, в святые не требует прибавлений, во всем нескудный и совершенный...». Имя Божие свидетельствует о святости и абсолютности Божества.

Подлинный христианин – тот, кто достойно несет на себе имя Христово. В имени Господа Иисуса Христа, учит свт. Григорий, заключены все прочие Божественные имена, и если христианин достойно носит имя Христово, он именуется и всеми прочими именами Божества. «...Если кто принимает на себя имя Христово, а того, что умопредставляется с этим именем, не являет в жизни, тот ложно носит это имя». «Не может быть и христианином тот, кто не обнаруживает в себе общения с этими именами». Это так, поскольку **«христианство есть подражание Божескому Естеству»**.

Молитва и Имена Божий

Молитва – это призывание и исповедование достопоклоняемых Божественных Имен. Поэтому тот или иной взгляд на природу имени как такового, и на природу имен Божиих, имеет самое непосредственное отношение к молитве, а, значит, к повседневному опыту христианской жизни. Свт. Григорий Нисский принял самое активное участие в разрешении теоретико-философских и богословских проблем Божественных имен. Развитие христианского учения об именах вообще и об именах Божиих проходило в ходе спора, развернувшегося в IV в. между Великими Каппадокийцами и радикальным арианом (аномеем) Евномием.

¹ т. е. «Отче наш ...».

По теории Евномия, все имена и слова выражают божественные идеи вещей, или сущность вещей. Имена существовали прежде создания вещей и людей. Все имена вещей открыты людям Богом, и благодаря именам мы можем постигать сущность вещей. Имена Божии, будучи выражением сущности Божией, даны Богом Самому Себе. Людям эти имена открыты Самим Богом: кто знает подлинное имя Божие, тот знает и естество Божие. Настаивая на том, что имена Божии выражают сущность Божию, Евномий не считал необходимым рассматривать эти имена как объект богослужебного почитания. «Тайна благочестия, – писал он, – состоит собственно не в священных именах и не в особых обычаях и таинственных знаках, а в точности догматов».

Против него и его идей боролись лучшие и сильнейшие антиарианские богословы той эпохи: Аполлинарий Лаодикийский, Феодор Мопсуетский, но более всех – Великие Каппадокийцы: свт. Василий Великий, свт. Григорий Богослов и свт. Григорий Нисский.

Глубже, раздельнее и богаче развивает учение об именах свт. Григорий Нисский в капитальном сочинении «Опровержение Евномия». Он пишет, что имена, вообще, не являются необходимой принадлежностью предметов. «В человеческой природе нисколько не нужно было бы нам употребление слов и имен, если бы возможно было открывать друг другу неприкровенные движения разума».

Имена, есть нечто внешнее, приложенное к предметам: имена суть «клейма», прилагаемые душой человека к предметам.

Источник происхождения имен – не в Боге, а в человеке; конкретнее – в той мыслительной способности человека, которую Григорий называет термином εἰρήνοια – «промышление». По учению свт. Григория, «промышление» является не исключительно собственной силой человека, но драгоценнейшим из всех благ, вложенных в нашу душу Божественным Промыслом. Свт. Григорий утверждал, что сущность Божия неизменна. Бог «...не может быть объят ни именем, ни мыслью, ни какой-либо другой постигающей силой ума». Святитель учит, что только «...одно есть имя, означающее божескую сущность, именно, самое удивление, неизреченно возникающее в душе при мысли о ней».

Свт. Григорий, отстаивая догмат о единосущии Пресвятой Троицы, доказывает, что Троица познается в Своих энергиях, значит, имена Божии не обозначают самой сущности, но обозначают энергию (действие) сущности. Имена возможны только при участии свободного человеческого ума, т. е. при условии «промышления». Это значит, что имя есть встреча двух энергий: человек именуется, а действует Бог Своей энергией. Энергия Божия и наше промышление связаны в имени и без этой связи имени нет.

Поэтому, призвание и исповедание имен Божиих есть подвиг человека, который свободно устремляется к правильному и истинному познанию Того, Кого он именует в молитвах, свободное же действие Божие дает молитве обоживающую человека силу. Усилие человеческого подвига и содействие благодати Божией возводит молящегося на вершины созерцательной молитвы и обожения. В этом заключено значение спора об именах для учения свт. Григория Нисского о молитве.

Созерцание и обожение

По мнению свт. Григория, на высотах созерцания открывается «совершившееся для нас богоявление во плоти, Христос воплощенное Слово». И именно Его в Ветхом Завете видели тайнозрители. О Нем написана Песня Песней. Сам процесс обожения совершается на пути глубоко интенсивных переживаний сердца – эта цель осуществляется на пути мистической любви к Богу. Венец мистического подвига – *ἔξτασις* (экстаз). Экстаз представляет собой – восхищение, или восторг чувства.

По мысли свт. Григория Нисского, душа человека, как созданная по образу Божию, носит в себе отображение свойств Божеской природы. Создавая человека, Бог творит в нем как бы изображение Себя Самого, давая ему все, что имеет Сам. Бог есть, прежде всего, Благо, Красота, Любовь, Премудрость, и душа носит в себе эти блага. Но наряду с положительными свойствами у свт. Григория Нисского выдвигается и другая сторона Божеского существа – его метафизическая трансцендентность. Естество Божие превышает всякого доступного разуму понятия и образа, о Нем мы можем только сказать, что Оно есть, а что Оно такое, – это непостижимо для нашего разума. Свт. Григорий Нисский мыслит Божеское существо как сверхъестественную Простоту и Чистоту. Эти свойства Божества должны были найти отражение в душе человека как отображение Первообраза. И душа человека в своей метафизической основе есть ни что иное, как бескачественная простота и чистота.

Но в настоящем состоянии человека образ Божий в нем – это драхма, сокрытая под грязью и нечистотою греха. Благо – в Боге, а человек ищет его вне Бога в чувственно-материальной стороне бытия. В этом пристрастии к веществу и кроется источник духовной нечистоты человека. По мысли Григория, чувственно-телесная сторона человеческой природы, хотя и есть творение Бога, но она присоединена Богом к его духовной стороне только в предведении Им падения человека. По своей идее, и, так сказать, первоначальному замыслу, человек есть чистый ангелоподобный дух.

Чтобы возвратиться в состояние первобытной чистоты и первозданной простоты духа, человеку необходимо сложить с себя все чуждое. Чтобы восстановить эту первобытную чистоту образа Божия в себе, нужно увидеть Бога в самом себе, в душе своей, и для того должна она быть чиста и зеркальна от чувственных образов. Тело должно быть в некоем сне и бездействии... человек должен «выйти из всего видимого», «стать вне вещественного мира», «отрецись от покровов плоти», чтобы соделать себя самым явственным изображением красоты Первообраза».

Второй момент – созерцание – свт. Григорий понимает как отрешение духа от эмпирически-рационального содержания сознания. «Ум, – говорит свт. Григорий, – простираясь далее, с большею и совершеннейшею всегда внимательностью углубляясь в уразумение истинно постижимого, чем выше приближается к созерцанию Божества, тем более усматривает несозерцаемость Божественного естества... Ибо в этом истинное познание искомого; в том и познание наше, что не знаем, потому что искомое выше всякого познания, как бы неким мраком объято отовсюду непостижимостью. Посему Моисей, когда стал выше ведением, тогда исповедует, что видит Бога во мраке, т. е. тогда познает, что Божество в самом естестве своем то самое и есть, что выше всякого ведения и постижения. Кто же Бог? «Тот, Кто положил тьму закров свой (Пс 17:12), как говорит Давид». Этот момент есть момент экстаза, когда ум выходит из своего естества, «из себя самого», и пребывает в состоянии «исступления». Путь созерцательной жизни, путь богопознания всегда характеризуется жадной, порывом и стремлением к богообщению, «ведь истинное созерцание Бога и состоит в том, что человек, взирающий на Бога, никогда не перестанет этого желать», – учит свт. Григорий. В этом состоянии человек достигает первобытной чистоты, и его душа наиболее совершенным образом отражает в себе черты Первообраза. И «кто (в этом состоянии) видит себя, тот в себе видит и вождедеваемое, и таким образом чистый сердцем делается блажен, потому что, смотря на собственную чистоту, в этом образе усматривает Первообраз».

Но не отражение только Божества созерцает в себе в это время душа человека. В этот момент она ощущает в себе присутствие Самого Божества. По учению свт. Григория, «ничто не может пребывать в бытии, не пребывая в сущем». Пребывает Бог и в человеке. Но человек, преданный чувственно-материальной жизни, он не чувствует Его в себе. Свяtitель Григорий говорит: «не как зрелище какое пред лице очистившему душу предлагается Бог», но Сам Бог. В этих размышлениях свт. Григорий указывает нам, что через самопознание можно придти к познанию Бога. В этом ощущении Божества заключается наивысший момент человеческо-

го обожения, ибо в этот момент дух человека, отпечатлевая на себе это метафизическое свойство Божества, становится единообразным со своим Первообразом начинает нести на себе имена Божии.

Молитвенный опыт Святого Отца поражает разнообразием мистических переживаний, а его творения богатством основанных на них идей и образов.

Итак, учение свт. Григория Нисского о молитве объединяет в себе все основные стороны богословия великого Отца Церкви: догматическую, аскетико-практическую и мистическую. Подлинная молитва является действенной силой, как средство (но не причина!), изменяющее человека и ведущее его по пути спасения к его конечной цели – обожению. Молитва, будучи призыванием и исповеданием истинных имен Божиих, неразрывно связана с природой этих имен. Имена Божии обозначают энергии Божии, которые действуют в этих именах и в человеке, их призывающем... Молитва «посредством таинственной святости, духовного действия (энергии) и неизреченного расположения прилежного в молитве вводит в единение с Богом». Истинный христианин тот, кто носит имя Христово не лживо, но изменяет себя с помощью Божией так, что его не совестно именовать именами Самого Бога. Истинный христианин – соименник Христу и всей Святой Троице. Такое соименитство человека и Бога достигается на вершине созерцания, которое есть и цель подвига, и цель доброделания, и цель спасения, т. е. обожение, как вечное блаженство вечного благодарения в Царствии Божиим.

ЛИТЕРАТУРА

Творения Св. Григория Нисского

Св. Григорий Нисский. Аскетические сочинения и письма. – М., 2007.

Св. Григорий Нисский. Большое огласительное слово. – Киев, 2003.

Св. Григорий Нисский. Об устройении человека. – СПб., 2000.

Св. Григорий Нисский. Опровержение Евномия: в 2 т. – Краснодар, 2003.

Св. Григорий Нисский. Послание о жизни Макарии. – М., 2002.

Св. Григорий Нисский. Точное изъяснение Песни песней Соломона. – М., 1999.

Св. Григорий Нисский. Что значит имя «христианин»? – М., 2000.

Также на русском языке издавались:

Творения святого Григория Нисского: в 8 ч. – М., 1861–71.

Творения отцов и учителей Церкви

Творения Григория Чудотворца и Мефодия, епископа и мученика. – М., 1996. –

(Библиотека отцов и учителей Церкви. Т. 4).

Евсевий. Жизнь Константина. – М., 1998.

Евсевий Памфил. Церковная история. – М., 2001.

Плотин. Эннеады. Пятая эннеада. – СПб., 2005.

Современные исследования

Амман А. Путь отцов. Краткое введение в патристику. – М., 1994.

Болотов В. В. Собрание церковно-исторических трудов. – Т. 4. – М., 2002.

Гаспаров М. Л. Вторая софистика и ее предтечи // История всемирной литературы: в 9 т. – Т. 1. – М., 1983. – С. 489–493.

Дворецкая М. Я. Особенности психологической антропологии Григория Нисского // Материалы Покровских педагогических чтений 2004–2005 гг. на Межвузовской ассоциации «Покров». – СПб., 2005.

Десницкий А. Экзегеза св. Григория Нисского («О жизни Моисея»): заметки на полях // Альфа и омега, 2003.

Димитрий Юревич, свящ., и др. Герменевтика библейская // Православная энциклопедия. – Т. XI. – М., 2006. – С. 360–371.

Лебедев А. П. Вселенские Соборы IV и V веков. Обзор их догматической деятельности в связи с направлениями школ Александрийской и Антиохийской. – СПб., 2004.

Лосский В. Н. Богословие и Боговедение. Сборник статей. – М., 2000.

Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. – М., 1979.

Макарий (Оксиюк), митр. Эсхатология св. Григория Нисского. – М., 1999.

Месяцеслов (сентябрь–февраль) // Настольная книга священнослужителя. – Т. 2. – М., 1978.

Несмелов В. И. Догматическая система святого Григория Нисского. – Казань, 1887. (репринтное издание – СПб., 2000).

Нестерова О. В. Allegoria pro tyrologia. Ориген и судьба иносказательных методов интерпретации Священного Писания в раннепатристическую эпоху. – М., 2006.

Сагарда Н. И. Святой Григорий Чудотворец, епископ Неокесарийский. Его жизнь, творения и богословие. – Пг., 1916 (переизд.: Сергиев Посад, 2006.)

Саврей В. Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. – М., 2006.

Саврей В. Я. Каппадокийская школа в истории христианской мысли. – М., 2012.

Скворцов И. М., прот. Христианское употребление философии, или философия св. Григория Нисского // Труды Киевской духовной академии. – 1863. – Т. III. – № 10. – С. 129–160.

Соколов В. В. Средневековая философия. – М., 2001.

Спаский А. А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. – 2-е изд. Репринт. – Сергиев Посад, 1914.

Тихомиров Д. Св. Григорий Нисский как моралист. Этико-историческое исследование. – Могилев-на-Днепре, 1866.

Троицкий С. В. Учение св. Григория, еп. Нисского, об именах Божиих и «относительное» поклонение. – СПб., 1914.

Флоровский Г., прот. Восточные отцы IV века. – Париж, 1931. (репринтное издание – 1990).

Фокин А. Р. Григорий, еп. Нисский // Православная энциклопедия. – Т. XII. – М., 2006. – С. 480–522.

Зарубежные публикации

Balthasar H. U. von. Presence and Thought. Essay on Religious Philosophy of Gregory of Nyssa. – San Francisco, 1995.

Balthasar H. U. von. Cosmic Liturgy. The Universe According to Maximus the Confessor. – San Francisco, 2003.

Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic / Ed. by *P. J. Fedwick*. – Toronto, 1981.

Callahan J. F. Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology // *Dumbarton Oaks Papers*. – 1958. – Vol. 12.

Ellverson A. S. The Dual Nature of Man. A Study in the Theological Anthropology of Gregory of Nazianzus. – Uppsala, 1981.

Ivanka E. von. Plato Christianus. – Einsiedeln, 1964.

Louth A. The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys. – Oxford, 1981.

Meredith A. Gregory of Nyssa. – L.; N. Y., 1999.

Quasten J. Patrology. – Vol. 3: The Golden Age of Great Patristic Literature from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon. – Utrecht; Antwerpen, 1975.

Ruether R. R. Gregory of Nazianzus. Rhetor and Philosopher. – Oxford, 1969.

Spidlik T. S. I. La sophiologie de S. Basile // *Orientalia Christiana analecta*. – Roma, 1961. – P. 162–274.



*Состязания колесниц на ипподроме.
Консульский диптих Лампадия, V в.*

ЛЕКЦИЯ 19

А. Н. Домановский

«НИКА!»: БОРЬБА РАННЕВИЗАНТИЙСКИХ ПАРТИЙ ИППОДРОМА И КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОЕ ВОССТАНИЕ 532 г.¹

Блится золото, волнуется толпа,
И василевс простерся со свечою...
Стих гул, дрожит от мощи хора Ипподром.
Небрежный взмах руки
И маппа падает.
Взлетают кони в первом круге,
Мелькает бешено квадриги колесо
И гладко бритый череп гениоха.
Удар, еще удар, стремительный полет,
И димов общий вздох.
Тому уж не одеть венка,
Иной летит к концу.
А меры все ликуют,
И славословий льется ряд
За нового героя,
За Бога и за доброго царя.
О Византия, гордость ты моя!

Сергей Сорочан. Ипподром

И на ипподроме то и дело
Закипают яростные драки...

Георгий Шенгели. Повар бази-
левса (*Византийская повесть*)

7 декабря 2004 г., в самый разгар украинской «Оранжевой революции», в газете «День» – одном из авторитетных периодических изданий страны, традиционно уделяющем внимание не только публикациям на злобу дня, но и глубокомысленным публицистическим историософским

¹ Публикуемый текст является существенно сокращенным и переработанным вариантом раздела популярной книги о Византии, публикация которой запланирована в рамках серии «Загадки истории» харьковского издательства «Фолио».

размышлениям – появилась появилась статья «Византийский орел – символ “бархатных” революций». В то время как многочисленные интеллектуалы связывали истоки тогдашнего украинского протестного движения с зарождавшимся гражданским обществом и становлением политической нации, ее автор, Александр Литвиненко, попытался увидеть истоки происходящего в византийском цивилизационном наследии, «народном стремлении к Справедливости», присущем византийскому и поствизантийским обществам. По его словам, «именно за Правду, за возобновление поруганной справедливости выступили люди в Белграде, Софии, Тбилиси и Киеве. И уже неважно, действительно ли состоялось это поправление, или же представление о нем было сформировано при помощи современных коммуникативных технологий... ограниченное буржуазно-демократическое движение за гражданские права сдетонировало с архетипами массового сознания – и началось...».

На первый взгляд, такое утверждение может показаться весьма странным. Действительно, у немалого числа наших современников прочно укоренилось представление о Византийской империи как о стране победившего благочестия, население которой жило в труде и смирении от одной церковной службы до другой и от одного великого церковного праздника к другому. Византия считается чуть ли не разросшимся до вселенских масштабов монастырем, в котором помыслы обитателей были направлены исключительно к Богу, а деяния были поразительно праведными. Общество существовало в смирении и послушании государям, а императоры мудро и справедливо правили государством. Откуда в таком случае взяться протестным движениям и гражданской борьбе за поправную справедливость?

Однако описанное идеализированное представление, как это нередко бывает с историческими мифами, крайне далеко от реальности, по крайней мере, по отношению к первым столетиям истории Византийской империи. В это время отнюдь не церковь была главным центром притяжения общественного внимания и совсем не к Богу были в первую очередь обращены мысли ромеев. Поведение византийских горожан V–VI вв. отличалось крайне далекой от размеренного благочестия бурной активностью, нередко выливавшейся в жесткое противостояние властям. Ранневизантийское общество было активным и бурным, и елейной тишине церкви предпочитало ревущий шум толпы площадей.

Panem et circenses! Хлеба и зрелищ! Этот лозунг римского плебса по праву принадлежал и византийскому миру, в котором массовые публичные зрелища были неразрывно связаны с общественной, политической жизнью. Развлечения играли в жизни человека позднеантичного и раннесредневе-

кового ромейского мира иную роль, нежели в жизни наших современников. Для нас развлечения – часть неосновной, побочной жизнедеятельности, направленной на получение удовольствия, отдых, расслабление. В Византии же массовые общественные мероприятия и зрелища были одной из основных составляющих жизни как отдельно взятого человека, так и общества в целом.

Закон 409 г. гласил: «Никто из правителей не имеет права переводить из города в город и из провинции в провинцию коней, артистов и диких зверей. Каждый город должен иметь свое удовольствие! Нарушивший это постановление отвечает как за святотатство». Организация массовых, бесплатных, доступных любому горожанину мероприятий позволяла создать впечатление приобщенности всех слоев свободного населения к общей городской культурной среде. На какое-то время император с высочайшими сановниками и богачами, с одной стороны, и наиболее беднейшие, не восседавшие во время зрелищ на подушках слои населения, с другой, становились иллюзорно равными между собой.

В ранней Византии в прошлое уходили театры и амфитеатры, и небольшие драматические постановки все чаще лишь заполняли антракты между цирковыми номерами. Иной была судьба цирков, которые в восточных, преимущественно грекоязычных провинциях Римской империи называли ипподромами, поскольку главным видом зрелищ в них стали конные ристания. Показательно, что именно ипподром греки того времени нередко называли театром.

Власть неустанно заботилась о строительстве, ремонте и благоустройстве этих спортивно-развлекательных сооружений, и во многих крупнейших мегаполисах, таких, как Константинополь, Фессалоника и Антиохия, они далеко не случайно располагались в непосредственной близости от дворца. Так, константинопольский ипподром вплотную примыкал к Большому Императорскому дворцу и находился на одной площади Августеон (в честь матери Константина Великого Августы Елены) со зданием сената и храмом Святой Софии.

Строительство этого ипподрома относится еще к 203 г. н. э., ко времени правления римского императора Септимия Севера (193–211 гг.). Ипподром был сооружен по образцу римского Большого Цирка – *Circus Maximus*, хотя и уступал последнему по размерам. Позже Константин I Великий (306–337 гг.), основав на месте древнего Византия новый императорский город, основательно перестроил обветшавшее к тому времени строение, включив его в комплекс сооружений Большого Императорского дворца. Именно здесь 11 мая 330 г. император провел торжества в честь рождения нового стольного града – Нового Рима, города, названного в честь своего

основателя Константинополем. С тех пор ежегодно 11 мая на ипподроме организовывались наиболее пышные представления и состязания в честь празднования дня рождения Города. Почти тысячелетие, вплоть до XII в. включительно, ни одно государственное торжество в Константинополе не обходилось без организации зрелищ и игр на арене столичного цирка. Путешественник Вениамин из Туделы, посетивший Константинополь в декабре 1171 г., в своих путевых записках отмечал: «Там возле стены дворца есть место развлечения царя, называемое ипподром. Ежегодно в день рождения Иисуса царь устраивает там великие зрелища. В присутствии царя и царицы даются представления (при помощи волшебства и без него), выводятся всевозможные люди. Выводят львов, леопардов, медведей и диких ослов одних на других и обычно также птиц, и ни в одной земле нельзя видеть подобного увеселения». Вследствие этого объяснимо то внимание, которое уделяли столичные власти благоустройству, обновлению и расширению здания ипподрома, перестраивавшегося и украшавшегося и во времена Феодосия I, и в правление прославленного Юстиниана Великого, и в X в. при Константине VII Багрянородном.

Константинопольский ипподром представлял собой гигантское двухэтажное сооружение с ареной в центре и зрительскими трибунами по периметру. Оно было настолько громадным, что в в современном Стамбуле на его месте расположены целых две площади – площадь Султанмахмет Майданы и площадь Ат Майданы (At Meydan), название которой так и переводится – «Площадь лошадей». В длину здание ипподрома достигало более 450 м, в ширину – 117,5 м и по форме напоминало эллипс современного футбольного стадиона, с тем важным отличием, что его северная сторона была не полукруглой, а заканчивалась прямой высокой стеной. Вследствие этого ипподром походил при взгляде сверху на подкову с южным полукругом задка и двумя выпрямленными параллельно друг другу ветвями, тянущимися по направлению к замыкающей пространство арены стене на севере. Толщу этой стены пронизывали двенадцать ворот, восемь из которых предназначались для входа зрителей, а еще четыре, называвшиеся Карцерами, были стартовыми позициями участвовавших в состязаниях колесниц. Они вели в специальные стойла, выход из которых на арену ипподрома был забран железной решеткой. По специальному сигналу решетки четырех ворот-карцеров одновременно распахивались посредством специального механизма и колесницы начинали забег.

В центре стены ипподрома с карцерами возвышалась башня, украшенная великолепной бронзовой четверкой лошадей авторства выдающегося древнегреческого скульптора Лисиппа. Ныне эта квадрига украшает фронтон собора Св. Марка в Венеции, куда ее вывезли венецианцы после

разграбления Константинополя западноевропейскими рыцарями во время Четвертого Крестового похода в 1204 г.

На противоположном от карцеров южном торце арены находилась сфендона – изогнутый полукругом, схожий с петлей пращи поворот, который должны были проходить двигавшиеся против часовой стрелки колесницы, переходя с западной беговой дорожки на восточную, возвращавшую их к месту старта у карцеров. Это было самое опасное место, минуя которое возникшие должны были круто повернуть свои упряжки влево, что нередко приводило к столкновениям и крушениям. Сфендона возвышалась на циклопических размеров фундаменте, с помощью которого строители вынуждены были компенсировать резкое понижение местного рельефа по направлению к морю для того, чтобы сохранить уровень беговых дорожек идеально ровным. Внутри этой опорной полукруглой формы конструкции, толщина стен которой достигала трех метров, располагались 25 сводчатых помещений с овальными потолками. Изначально они были предназначены для содержания диких зверей, травлю которых организовывали на ипподроме. Со временем, когда эти кровавые зрелища были запрещены, внутренние камеры сфендоны были превращены в цистерны.

Над опорной стеной возвышались 50 десятиметровых колонн и были обустроены два сегмента сидений для зрителей. Наблюдать за ходом скачек с расположенных на сфендоне мест было не очень удобно, сродни тому, как смотреть футбольный матч, находясь непосредственно за воротами одной из соперничающих команд. Однако именно здесь, на крутом повороте, чаще всего происходили самые острые, захватывающие и драматические события – удачный обгон, столкновения и крушения колесниц, гибель лошадей и возниц, именно из этой искривленной оправы, словно камень из пращи, вылетали колесницы на финишную прямую вдоль восточной линии трибун.

Впрочем, гораздо лучшим был обзор с трибун двух параллельных ветвей подковы ипподрома, тянувшихся с востока и запада от сфендоны к карцерам. Именно здесь располагались основные зрительские места. Ипподром одновременно мог вместить на своих трибунах от 30 до 60 и даже 80 тысяч зрителей. Некоторые исследователи полагают, что во время наибольшего расширения зрительских мест и в случае особой значимости соревнований здесь могла разместиться и стотысячная толпа.

Зрительские трибуны размещались на 30–40 повышающихся каменных ярусах. Изначально скамьи на них были деревянными, однако к X в. их заменили каменными. Места для сидения были достаточно комфортными, каждое из них составляло около 70 см в ширину и 38 см в высоту. Над трибунами возвышалась колоннада, позволявшая с помощью штанг натя-

нуть алый тент-козырек, защищавший зрителей от дождя или зноя слепящих солнечных лучей. В проходах между секторами размещались туалеты и специальные лотки, с которых продавали еду и питье, а под трибунами располагались разнообразные служебные помещения.

Восточную ветвь подковы ипподрома украшала кафисма – особая императорская ложа, расположенная, вероятно, немного южнее центра зрительских трибун. Она сообщалась с Большим Императорским дворцом крытой, похожей по форме на улитку винтовой лестницей – кохлией. Благодаря ей императору не нужно было покидать дворец для того, чтобы попасть на ипподром. Вход из кафисмы во дворец была защищен массивными бронзовыми дверями, на тот случай, если сама императорская ложа будет захвачена мятежниками. Таким образом, император одновременно и являлся народу, и пребывал отдельно от него, оставаясь недосягаемым в пределах собственного дворца.

Слева и справа от кафисмы находились места привилегированных зрителей – высоких сановников и чиновников помельче, зажиточных горожан и членов спортивных объединений болельщиков. Располагавшаяся напротив западная трибуна предназначалась для константинопольского плебса. Именно на ней кипели наиболее яркие страсти, которые ярко описал прославленный византийский богослов Григорий Назианзин: «Конелюбы подпрыгиваю, кричат, подбрасывают в воздух пригоршни пыли, колотят воздух, пальцами, словно бичами, погоняют коней». Зной, пыль, теснота или шум не были помехой азартным зрителям – «ничто не портило им настроения, они были веселы, как на лугу».

Арена ипподрома изначально строилась для конных состязаний. Ее внутренняя ширина составляла 79,5 м. Западную и восточную беговые дорожки разделял специальный невысокий барьер – так называемая спина (от латинского *spina* – «шип, колючка, заноза»), щедро, в два ряда украшенная колоннами, обелисками, статуями героев, императоров и знаменитых возникших. Ширина спины составляла около 10 м. Ряды трибун и спина не были абсолютно параллельны друг другу, и, по всей видимости, это было не ошибкой строителей, а частью общего замысла сооружения с целью обострения интриги, борьбы и зрелищности состязаний. Там, где беговые треки сужались, возникшие вынуждены были вступать в особенно острую борьбу за пространство дорожки, демонстрировать высшее мастерство, оттесняя колесницы соперников и даже выталкивая их к спине или к трибунам, где они могли, потеряв управление, терпеть крушение или сталкиваться между собой.

Конные ристания проводились на константинопольском ипподроме не менее десяти раз в году – 11 мая в официальный день основания столич-

ного царственного Города, в честь дня рождения и дня восшествия на престол правящего императора, в январские календы, по случаю победы над врагами и военных триумфов или приема иностранных посольств. Точное число игр в году неизвестно, но очевидно, что их было достаточно много, и болельщики нетерпеливо ожидали новых скачек уже на следующий день после того, как заканчивались последние ристания.

Скачки были весьма затратным мероприятием, финансировать которое было по карману лишь василевсу и богачам из местной знати. В провинциальных городах расходы по организации цирковых зрелищ несли куриалы и местные богачи, в Константинополе организация игр на личные средства была важной обязанностью именитых и нередко баснословно богатых представителей столичной знати, преторов и консулов. Впрочем, в столице, в связи с масштабностью мероприятий, даже они неспособны были полностью оплатить состязания. Историк Зосим отмечал, что император Константин Великий требовал от избранных в преторы организации столь дорогостоящих зрелищ, что кандидаты на должность спасались от назначения бегством. Впрочем, даже это не помогало, ведь, согласно закону, если сенатор пытался избежать расходов на игры за его счет, выезжая из Константинополя, то финансирования осуществлялось из казны с последующей конфискацией имущества беглеца в пользу государства. Субсидировать консульские игры также приходилось императору.

За организацию игр в целом отвечал константинопольский градоначальник – эпарх города, который следил за всем, происходившим в столице – от снабжения горожан продовольствием до безопасности на улицах. В его обязанности входило, в том числе, также и благоустройство улиц и организация различных празднеств, призванных развлечь и задобрить городскую чернь. Пожалуй, главной задачей этого чиновника на ипподроме во время подготовки к скачкам и их проведения была организация должного полицейского надзора с целью пресечения волнений и потасовок между болельщиками, которые могли перерасти в массовые беспорядки, чреватые разрушениями, пожарами, увечьями и смертями. Худшим из того, что могло произойти на ипподроме, мог стать открытый бунт против императора.

К соревнованиям тщательно готовились, подбирали и обучали возниц, тренировали лошадей, отрабатывали тактические приемы борьбы с упряжками соперников, способы прохождения прямых и поворотов. Непосредственная подготовка к скачкам происходила в течение двух дней. В первый из них нужно было получить формальное разрешение императора на проведение игр, второй полностью уходил на саму подготовку – проверку арены и трибун ипподрома, состояния лошадей и упряжи, готовности

возничих-генихов, приветственные встречи болельщиков и, собственно, официальное объявление о предстоящих завтра скачках. Арену посыпали свежим песком, который для душистого аромата смешивали с кедровым порошком. В конце дня представители соперничавших объединений болельщиков отправлялись в конюшни, чтобы проверить состояние лошадей и устроить демонстрацию их красоты и спортивных качеств. С этой целью устраивались торжественные процессии, во время которых богато наряженных лошадей водили по улицам города, хвастая перед соперниками их достоинствами.

О начале состязаний сообщал специальный флаг, который поднимали над кафисмой. Громадная толпа собиралась у ворот ипподрома, устремляясь по специальным проходам на зрительские трибуны. Перед началом гонок публику развлекали своим мастерством танцоры, акробаты, мимы и шуты, дрессировщики диких животных. Болельщики той или иной команды устраивали церемониальные танцы, которые по своим задачам были весьма схожи с зародившимся в 1870-е гг. в США и процветающим по сей день чирлидингом. Танцоры стремились поддержать своего возницу и его упряжку, настроить на нужный лад болельщиков, привлечь их внимание к выступлению именно своего гениоха.

Выступления продолжались также в антрактах между заездами и после окончания скачек. Танцоры и акробаты, комические актеры мимы и шуты, певцы и музыканты, борцы и дрессировщики диких животных, фокусники и иллюзионисты, жонглеры и фигляры высыпали на арену, услаждая взор и слух зрителей своим искусством. О нем нам известно не только из письменных источников, но также по изображениям на медальюнах и консульских диптихах из слоновой кости, богатых мозаиках раннего средневековья.

Тем временем император, совершив утреннюю молитву, следовал через приемный зал в кафисму, с высоты которой благословлял начало состязаний, осеняя троекратным крестным знаменем собравшихся горожан. В начале правитель обращался к зрителям центрального сектора зрительских трибун, затем – левого и, наконец, правого. После этого василевс бросал с высоты кафисмы платок – маппу, что знаменовало начало заезда. Дверцы стойл распахивались и первые четыре упряжки, выбранные согласно жеребьевке, выходили на старт.

В конных состязаниях обычно участвовали квадриги – колесницы, запряженные четверкой лошадей, реже – упряжки из двух лошадей, так называемые биги. Одновременно соревновались два или четыре экипажа. Забег обычно состоял из семи кругов, общая дистанция, проходимая каждой упряжкой, составляла, в итоге, около четырех километров. Отсчет пройден-

ных кругов велся при помощи громадных страусиных яиц, выложенных перед зрителями на специальном возвышении – так называемом оварии. После прохождения колесницами очередного круга одно яйцо убирали. Финишировали, по всей видимости, на западной беговой дорожке, непосредственно перед зрительскими трибунами.

Всего обычно происходило 24 забега – 12 утром и 12 во второй половине дня, после перерыва, во время которого зрители и участники состязаний получали возможность отдохнуть, пообедать и даже посетить находившиеся неподалеку Зевксипповы бани. Иногда забегов было гораздо больше. В источниках упоминается возничий VI в. Константин, одержавший победу в 25-ти заездах за одно лишь утро скачек на ипподроме. После обеденного перерыва он победил еще 21 раз, выступая при этом на побежденных в первой половине дня состязаний лошадях. Такие выступления на проигравших незадолго перед этим конях были призваны продемонстрировать мастерство гениоха и считались особенно почетными. Конечно же, столь значительное количество заездов было редкостью, и, по всей видимости, было связано со стремлением продемонстрировать мастерство прославленного возничего Константина, было его сольным выступлением. Со временем, впрочем, количество заездов стало уменьшаться, и к X–XII вв. их число уже обычно не превышало восьми: четыре утром и четыре вечером.

Победителя награждали венком, пальмовой ветвью, богатой одеждой и драгоценными украшениями – золотым символом (оригарионом), серебряным шлемом или поясом, а иногда и литрой золота в виде 72 монет из царской казны. Это был весьма богатый приз, ведь он соответствовал годовому доходу зажиточной крестьянской семьи. Вручал приз сам император или же ответственный за проведение скачек эпарх города.

Наиболее удачливые, талантливые возничие удастаивались и более высокой чести – личных статуй на ипподроме. Гениоху Порфирию Александрийскому, выступавшему на рубеже V–VI вв., воздвигли семь памятников, один из которых был позолочен. Постаменты двух из них сохранились по сей день в Археологическом музее в Стамбуле. Одна из нескольких сохранившихся на них эпитаграмм гласит: «Для других поводом для возведения статуй в их честь является возраст, но тем, кого оценивают по их победам, нужны не седые волосы, а доблесть, за которой следует слава; доблесть, благодаря коей Порфирий дважды выиграл великолепный приз, гордясь не десятками лет, но сотнями побед, которые, при всем своем множестве, все родственны Харитам».

Приведенная эпитаграмма отражает реальный исторический факт – дело в том, что до Порфирия воздвигать статуи разрешалось лишь тем воз-

ницам, которые уже отошли от дел или даже ушли в мир иной. Император Анастасий Дикор (491–518 гг.) отменил этот запрет именно в связи с особым талантом и общественным восприятием знаменитого гениоха. Дело в том, что Порфирий не единожды переходил от одной факции болельщиков к другой, что также зафиксировано в эпиграммах и прозаических надписях на сохранившихся постаментах: «Партия зеленых: нам нет дела, нравится это кому-то или нет! Отдай нам Порфирия! Пусть те подвиги, которые он свершил для услады синих, он свершит и для услады зеленых, или же пусть он сам выберет себе цвет!».

Все говорит об особом положении прославленного возничего, пользовавшегося, благодаря непревзойденному мастерству, неизменным уважением как сторонников, так и соперников: «Безупречными вестниками твоих побед, Порфирий, являются венки от твоих противников. В ходе состязаний ты неизменно побеждал одного за другим всех, кто с тобой состязался в искусстве бегов. Они сделались игрушкой твоего мастерства. Посему ты единственный снискал уникальный приз: по бронзовой статуе от каждой из партий».

Гениохов почитали наравне и даже выше, чем императоров. Младший современный Порфирия Ураний был удостоен памятника из чистого золота, тогда как императору Анастасию был поставлен железный памятник, а Юстиниану – бронзовый. Сюжет же, изображавший скачки на колесницах, был одним из наиболее излюбленных в ранневизантийском декоративно-прикладном искусстве и повсеместно встречался на шелковых тканях, сосудах, рукоятках ножей, светильниках. Некоторые императоры заказывали скульпторам бронзовые изваяния лошадей, победивших в гонках или бюсты любимых возничих. Константин VIII (1025–1028 гг.), к примеру, повелел создать мозаичные портреты тех гениохов, которыми он особенно восхищался. Михаил Пселл писал об этом императоре: «Особенно самозабвенно любил он зрелища и ристания, всерьез занимался ими, менял и по-разному сочетал коней в упряжке, думал о заездах».

Бега интересовали и собирали на трибунах все активное мужское население города. Ипподром поистине был наиболее массовым видом досуга горожан. О популярности скачек свидетельствует интересный эпизод из Жития св. Маркиана Эконома. В нем повествуется о том, как один горожанин не соглашался продать принадлежавший ему участок земли, пондобившийся для строительства храма Св. Софии, несмотря на то, что ему предлагали за это большие деньги. И даже когда власти под предлогом захламленности участка бросили его в темницу, ничто не могло сломить упряма – ни голод, ни сырость, ни клопы и блохи. И лишь когда заключенный узнал о том, что вскоре состоятся давно ожидавшиеся им кон-

ские ристания на ипподроме, а он не сможет побывать на них, то уступил и, освобожденный, радостно устремился на бега колесниц.

Даже священнослужители не могли устоять перед «сатанинским позорием ипподрома» и стремились посетить скачки. В относящемся ко второй половине XI в. Житии Лазаря Геласиота описывается, как два монаха приезжают в Константинополь и один из них отправляется посмотреть на скачки: «В тот день, когда на ипподроме проводились бега, младший из иноков, Иоанникий, без ведома старшего отправился туда. По возвращении он на расспросы старца тотчас сознался, где был. Когда тот начал сокрушаться и говорить: “Ты нехорошо поступил, отправившись на это сатанинское зрелище”, – тот, вместо того чтобы принести покаяние и попросить прощения, принялся спорить: “Что сатанинского в том, чтобы посмотреть, как бегают люди и лошади?”». Такая дерзость не могла остаться безнаказанной – Иоанникия постиг удар и он, несмотря на покаяние, скончался.

Предстоящие состязания активно обсуждали, делали прогнозы и ставки, оценивая мастерство каждого из возниц, резвость и обученность лошадей его упряжки. Болельщики знали родословную и имена всех коней, славившихся своими скаковыми качествами. На сохранившемся постаменте одной из статуй знаменитого возничего Порфирия, рядом с изображениями запряженных четверками лошадей, последовательно приводятся их клички: «Аристид, Палестинарх, Пирр, Эвтиник», «Никоподем, Радиат, Пирр, Эвтиник», «Алиевс, Анфипат, Кинаг, Пелорий». Очевидно, это не были случайные имена, каждое из них о многом говорило знатокам.

В день скачек дома и площади города пустели, и лишь рев толпы, доносившийся со стороны ипподрома по безлюдным улицам, позволял понять, куда «переселились» практически все горожане на время зрелищ. Известно, что в Антиохии зрители заполняли не только сам ипподром, но и все прилегавшие к нему возвышенности и крыши зданий везде, где это лишь было возможно.

Бушующие на ристаниях страсти подвергались неизменному порицанию со стороны клириков, так же, как и пережитки элементов языческого толкования символики ипподрома. Долгое время в обществе, переживавшем переход от язычества к христианству, бытовали представления о том, что ипподром является уменьшенной моделью вселенной. Арена символизировала при этом землю, 12 ворот в стене карцеров – 12 месяцев или 12 знаков зодиака. Сами же скачки воспринимались как образ кругового движения Вселенной.

Когда бега на ипподроме совпадали с церковными службами, горожане обычно отдавали предпочтение ярким спортивным зрелищам. Церковь безуспешно пыталась бороться с этим, и Иоанн Златоуст сокрушенно сето-

вал по этому поводу: «Опять бега, и опять наше собрание стало меньше». Богослов вынужден был признать, что яркие состязания интересовали паству значительно больше, чем посещение церкви и знание христианского вероучения: «На ипподром идти – они не обращают внимания ни на холод, ни на длинный путь. А в церковь – дождь и грязь становятся неодолимым препятствием... Если спросить о числе пророков или апостолов, никто не сумеет открыть рта, зато о лошадях и возницах каждый готов болтать сколько угодно».

Именно ипподром, а не церковь, был истинным центром притяжения внимания и интересов византийского горожанина в IV–VI вв. Знаменитый антиохийский ритор IV в. Либаний сетовал, что для многих, увлеченных скачками, «весь интерес в жизни – победит тот или иной возница». Ему вторил талантливый историк эпохи Юстиниана Великого Прокопий Кесарийский, с осуждением отмечая в историческом сочинении «Война с персами»: «В сравнении с победой над соперниками для них не важны ни божьи, ни человеческие дела. ...И даже женщины принимают участие в этой скверне, не только следуя за своими мужьями, но, случается, и выступая против них... Поэтому я не могу назвать это иначе, как душевной болезнью». Иоанна Златоуст отмечал: «Люди, вредные для общества, появляются из числа тех, которые посещают зрелища. От них происходят возмущения и мятежи. Они больше всех возмущают народ и производят мятежи в городах, потому что преданное праздности и воспитываемое в таких пороках юношество делается свирепее всякого зверя».

Не удивительно, что столь страстное увлечение привело к появлению специальных объединений болельщиков, которые можно сравнить с современными организациями футбольных фанатов и одновременно футбольными клубами, поскольку они были также специальными организациями по содержанию команд возниц, лошадей, колесниц, зверинцев, танцоров и актеров из команды поддержки. Назывались они димами или факциями, и первые упоминания о них относятся к первой половине V в., ко времени правления Феодосия II Младшего (408–450 гг.). Зарождение таких объединений можно, по всей видимости, отнести уже к IV в. Расцвет же цирковых партий приходится на вторую половину V–VI вв. В конце XII в. Феодор Вальсамон писал об уже давней для него истории этих объединений: «Когда димы распоряжались в зрелищах ипподрома и устраивали их, когда и как хотели, на собственные средства, так как имели и дома, и конюшни, сохранившиеся и донныне, и доходы на ипподром». «В те времена ристалища были во власти народа», – утверждал он.

Клубов, различавшихся по цвету командной формы возниц – короткой, без рукавов туники, перепоясанной кожаными ремнями – было четыре:

венеты (синие или голубые), прасины (зеленые), левки (белые) и русии (красные). Четыре цвета трактовались символически, их связывали либо четырьмя временами года, либо со стихиями, либо с определенными боже-ствами. Так, венеты были символически связаны с осенью, водой (морем) или воздухом, Кроносом, Посейдоном или Герой; прасины – с весной, зем-лей, Флорой или Афродитой; левки – с зимой, воздухом или водой, Зевсом; русии – с летом, огнем и Аресом. Постепенно эта своеобразная спортив-ная тетрархия трансформировалась в дуумвират, ведущую роль в котором играли венеты и прасины. Иногда в источниках их стали называть также мерами – от греческого слова «часть» – подчеркивая тем самым, что они были двумя частями, на которые разделялся народ Константинополя. Исто-рик начала VII в. Феофилакт Симокатта писал: «Весь ромейский народ де-лился на сторонников двух этих цветов, а из-за этого его жизнь омрачалась великими бедствиями».

Оттесненные на второй план левки присоединились на правах млад-шего партнера к синим, а русии – к зеленым. Каждая из факций занимала определенный сектор на трибунах ипподрома. Так, зеленым принадле-жали полторы тысячи мест слева от кафисмы, а синим – девятьсот справа. Болельщики белых и красных, а также зрители, не относившиеся офици-ально ни к одному из клубов занимали места на противоположной к импе-раторской ложе западной трибуне.

Неимоверная популярность скачек на ипподроме неизбежно вела к тому, что организации болельщиков приобретали общественное, политические значение и вес. Благодаря этому цирковые партии становились не только спортивными, но и важными общественными организациями, выполняли гражданские, церемониальные и военные функции. В какой-то мере димы были далеким отголоском древнегреческих демократических традиций. Собственно, само слово «дим» происходит от древнегреческого «демос» – «народ». Во главе каждого дима стояло выборное руководство во главе с «димархом», «димократом», а византийские писатели того времени упо-минали о существовании в городах империи, прежде всего в византий-ской столице, своеобразной «димократии» – власти димов, но не народа в целом. Именно партии, по выражению той эпохи, «димократствуют», а их представители получают наименование «димотов», выступающих как наиболее полноправная и организованная сила из среды народа. Как свидетельствуют источники, в случае необходимости представители ди-мов привлекались к пожарной службе, возведению и ремонту укреплений, в народное ополчение для защиты столицы. Впрочем, под «димократией» писатели того времени обычно понимали учиняемые димотами волнения, в связи с чем само слово было у них синонимом беспорядка, анархии и ха-

оса. Как отмечал выдающийся отечественный византист XIX – начала XX вв. Федор Иванович Успенский, это была «демократия со свойственной ей разнузданностью, но без свойственной ей свободы».

К X в. димы утратили свое реальное значение и приобрели преимущественно церемониальный характер. В трактате «О церемониях византийского двора» император Константин VII Багрянородный (945–959 гг.) подробно описывает ритуальную роль этих объединений, свидетельствуя о том, что по своим функциям они были формальными выразителями и представителями общественного мнения жителей Константинополя. Во время коронации димоты должны были возносить славословия императору по заранее установленному протоколу, когда возглас вначале произносился специальными запевалами, а потом народ трижды повторял его. Ранее, в V–VI вв. за этими ритуализировавшимися к X в. восклицаниями стояла реальная политическая роль димов, высказывавших пожелания и выдвигавших требования новоизбранному императору, а то и требовавших свержения неугодного им царя и провозглашения нового, как это случилось во время городских мятежей.

Таким образом, ипподромные, сугубо околоспортивные организации болельщиков вполне естественно превращались в ходе своего усиления в IV–V вв., в объединения политические, народ Константинополя получал в их лице сплачивающую силу, способную выражать его коллективные интересы. Димам были предоставлены определенные права, прежде всего – право прямого обращения к императору (или местному представителю государственной власти, если речь шла о провинциальном городе) во время проведения скачек на ипподроме. Организованные зрители-болельщики, по сути, представляли собой все население города, и могли громкими восклицаниями выражать свое отношение к действиям власти. Современники называли эти совместные согласованные выкрики аккламациями, что переводится с латыни как «выкрик, восклицание».

В 331 г. Константин Великий издал специальный эдикт об аккламациях: «Мы предоставляем всем возможность прославлять в общественных местах наиболее справедливых и усердных правителей с тем, чтобы мы могли соответствующим образом вознаградить их и, напротив, предоставляем право обвинять несправедливых и негодных правителей возглашением жалоб, чтобы сила нашего контроля воздействовала на них, ибо, если эти восклицания действительно отражают истину, а не являются инспирированными возгласами клиентов, мы тщательно будем расследовать их, причем префекты претория и комиты должны доводить таковые до нашего сведения». Благодаря указу об аккламациях горожане не просто выражали свое мнение путем одобрительных или порицающих выкриков, но и полу-

чали возможность критиковать государственных чиновников и даже самого императора с целью реально повлиять на их действия.

Местом, где такое проявление прямой демократии было возможным сугубо технически оказывались не храм св. Софии или форум Константина, а именно ипподром – сердце общественно-политической жизни жителей столицы. Именно здесь проводили религиозные процессии, к примеру, важное шествие в Вербное воскресенье, за неделю перед Пасхой, а также государственные церемонии и политические собрания. Здесь устраивали триумфы в честь победы над врагами, выставляя напоказ богатые военные трофеи и диковинного вида пленников, производили раздачу части захваченной добычи и награждали отличившихся воинов, казнили государственных преступников или публично издевались над поверженными политическими противниками.

В 766 г. император-иконоборец Константин V устроил на ипподроме удивительное зрелище – выставил, по словам хрониста Феофана, «на посмеяние и на бесчестье образ монахов, приказал каждому из них весть за руку женщину и таким образом явиться на ипподром, а между тем весь народ плевал на них и делал над ними все ругательства». В 768 г. этот же василевс расправился на ипподроме с патриархом Константином: «В тот же день на ипподроме выдергали ему ресницы и брови, выдергали всю бороду и все волоса с головы; потом одели в шелковый без рукавов мешок, посадили на осла наизворот оседланного, за хвост которого он должен был держаться, и вели его чрез малый на великий ипподром, и весь народ и все стороны смеялись и плевали на него. Осла тащил внук его Константин, уже с отрезанным носом. Когда он был посреди двух сторон зрителей, то все сошли с мест своих, плевали на него и бросали пылью. Приведши его к мете, сбросили его с осла и топтали шею его. Потом посадили пред народом и он должен был слушать от них насмешки и ругательства, пока кончились игры».

Предназначенный для проведения конных ристаний цирк служил важным местом встречи императора с его подданными, и не удивительно, что именно здесь хула и похвала из уст народа с наибольшей вероятностью могла достичь его царственного уха. Каждый раз, когда подданные хотели обратиться к императору напрямую, они стремились собраться на ипподроме, причем, видимо, не только во время проведения зрелищ, но и в любой другой важный для них момент. Как видим, именно здесь не только император мог объявить народу о новых распоряжениях, но и подданные имели возможность донести свою правду до высокого слуха правителя. Здесь государь и народ встречались лицом к лицу.

Эдикт Константина был тем средством, которое позволило скачкам на ипподроме стать не просто спортивно-развлекательным мероприятием,

но приобрести сугубо политические функции, а клубам болельщиков отдельных команд сложиться в своеобразные политические партии. Благодаря эдикту жители бывшего Византия приобретали права и прерогативы горожан Константинополя – резиденции императора и новой столицы империи. При этом правом аккламаций активно пользовались и в других важнейших мегаполисах империи, прежде всего в сирийской Антиохии и египетской Александрии.

Впрочем, реальное значение выкриков на ипподроме не стоит переоценивать – во многом аккламации были определенной фикцией народной власти. Как у представителей власти, так и у заинтересованных богачей была возможность нанять ловких горлодеров, которые должны были в нужный момент направить восклицания собравшейся толпы в правильное русло. Ритор Либаний в своих речах выпустил немало осуждающих инвектив в сторону таких заводил-клакёров, не отрицая при этом их влияния на настроения народа: «У тех, кто возглашает славословия правителям, у тех сила! Они властвуют над массой простых людей благодаря мощи своих голосов. И этот народ мечет громы и молнии, на кого пожелает, и тем приходится плохо». Призывы обычно касались порицания или восхваления тех или иных должностных лиц, либо иных требований политического характера. Их старались выразить в краткой, хлесткой и легко запоминающейся фразе или речевке, которую подхватывали болельщики, если она действительно им нравилась. «Многая лета императору!», «Василевс, изобилие городу!», «Другого императора ромеям!», «Правоверного василевса вселенной!», «Честных архонтов вселенной!», «Доносчиков гони вон!», «Выгони вон вора – городского эпарха!» – такие возгласы были весьма типичными и легко подхватывались толпой. Как отмечал упомянутый уже Феодор Вальсамон, пользуясь правом свободного выражения своих настроений «во время ристаний граждане изрыгали перед лицом царя бесстыдные речи».

В целом димы как спортивные объединения болельщиков охватывали все слои населения, от крайне зажиточных представителей знати, чиновничества, купечества и землевладельцев до многочисленных городских бедняков. Именно последние составляли основной контингент каждой из цирковых факций. В то же время во главе каждого объединения стояли руководящие группы богатых спонсоров, содержавших спортивное хозяйство партий в промежутках между играми. На средства этих богачей удерживалось как постоянное оборудование каждой из партий, необходимое для зрелищ, так и его разнообразная и весьма значительная по количеству обслуга. По словам Прокопия Кесарийского, в VI в. зрелища «многим, почти бесчисленному количеству, давали пропитание». Порой богатые фана-

ты жертвовали на свой клуб значительную часть, а то и все свое состояние. Поначалу членом одной из партий становился и сам император, выказывая ей особое внимание и поддержку, со временем, однако, правители, симпатизируя достаточно явно одной из факций, официально стали придерживаться нейтралитета в их спортивной и околоспортивной борьбе.

Основной состав каждой из партий, низы болельщиков были весьма близки по социальному положению, однако спортивная, состязательная природа ипподрома способствовала разделению имевшего общие интересы простонародья на соперничавшие между собой вплоть до вражды и открытых стычек объединения. Властям Византии, унаследовавшим римский принцип «*divide et impera!*» («разделяй и властвуй!»), именно зрелища на ипподроме позволяли разобщить непокойный городской плебс и, противопоставляя одну спортивную факцию другой, затруднить, а в идеале исключить возможность совместного их выступления против государства. Исидор Пелусиот отмечал в своих письмах, что зрелища, при всей их греховности, являются также и благом, поскольку отвлекают беспокойных горожан от мятежных замыслов: «Те, которые вначале внесли в города смертоносное наслаждение, дошли до этого по основательной причине. Они, усматривая, что жители городов нередко задумывают нечто отважное, признав нужным в самом основании пресечь корень мятежа и не допускать правителей до необходимости вести двойную войну – и внешнюю, и внутреннюю, – изобрели и устроили это самое занятие, чтобы дать им повод к борьбе, которая сильно истощила бы раздражительность в людях. Таково постоянное соперничество конями таких людей, которые, может быть, придумали бы и худшее». Таким образом, околоспортивные страсти выступали предохранительными средствами против народных восстаний, факции прасинов и венетов были клапанами, позволявшими понемногу стравливать пар народного недовольства.

Верхушка партии зеленых была связана с торгово-ремесленной деятельностью, сюда входили богатые купцы и ростовщики. Особенно сильны они были в восточных провинциях империи, с их крупными городами, известными центрами ремесла и торговли того времени. В начале своей истории верхушка прасинов стояла на позициях сохранения традиций местного городского самоуправления. Частично поддерживали их и местные землевладельцы. Во внешней политике империи зеленые поддерживали восточный вектор, стремились к расширению торговли со странами Востока, обеспечению безопасности на восточных границах. Особую позицию занимали они и в вопросах христианского вероучения, придерживаясь монофиситства, утверждая, что у Христа была лишь одна природа – божественная и отрицая в нем человеческое начало. Именно в восточных

провинциях Византии была сосредоточена основная масса сторонников этой популярной ереси. Возможно, к прасинам-монофиситам в рамках единой факции примыкали также представители других, менее популярных еретических течений, ведь их сближению способствовала общая неприязнь к православным.

Руководители венетов, в свою очередь, происходили из греко-римской землевладельческой аристократии, сенаторской знати, которые выступали за централизацию власти и усиление столичной бюрократии. Основным регионом их влияния был Балканский полуостров с его немногочисленными крупными городами, и, соответственно, во внешней политике для них было важным западное направление, защита от северных и западных варваров, расширение и укрепление границ империи в этом регионе. В религиозном отношении синие были приверженцами официального ортодоксального христианства и стремились уничтожить все угрожавшие ему ереси, в особенности поддерживаемую прасинами ересь монофиситства.

Селились венеты и прасины отдельно, создавая в пределах столицы отдельные кварталы, заселенные исключительно сторонникам одной из партий. Кварталы синих и зеленых перемежались как и на окраинах Константинополя, так и в центре, вдоль главной магистрали города – улицы Меса. Подобным образом дело обстояло, видимо, и в других крупных городах Византии, где болельщики одного клуба также стремились не только сидеть рядом на трибунах ипподрома во время скачек, вместе праздновать победу или горевать по поводу поражения, но и предпочитали проживать среди единомышленников, находя среди них поддержку и понимание.

В целом, однако, следует помнить, что прасины и венеты не были устойчивыми объединениями по политическому, религиозному, территориальному, социальному или профессиональному признакам – единственным, что несомненно объединяло крайне разношерстных по своему составу представителей внутри этих клубов была групповая психология болельщиков. Зрители сплачивались в клубы на сугубо эмоциональной основе, порождая между собой связи, гораздо более сильные, чем экономические, политические, дружеские и даже кровные.

В «Воине с персами» Прокопий Кесарийский писал: «В каждом городе димы издревле делились на венетов и прасинов, но лишь с недавнего времени они тратят деньги и не считают недостойным для себя быть подвергнутыми суровым телесным наказаниям и самой позорной смерти из-за этих названий и из-за мест, которые они занимают во время зрелищ. Они сражаются со своими соперниками, не ведая, из-за чего подвергают себя подобной опасности, и вполне отдавая себе отчет в том, что даже если они и одержат победу в побоище со своими противниками, им не останется ни-

чего другого, как быть заключенными в тюрьму и, претерпев там жестокие мучения, погибнуть. Эта вражда к ближним родилась безо всякой причины и останется вечно неутоленной, не отступая ни перед родством, ни перед узами дружбы даже и тогда, когда родные братья или как-то иначе связанные между собой люди оказываются приверженцами различных цветов. ...И если кто-либо совершает нечестивое перед Богом дело, если законы и государство претерпевают насилие от своих или от врагов, и даже если они сами терпят недостаток в самом необходимом, это их несколько не беспокоит, лишь бы их партии было хорошо. Партией они называют своих сообщников».

В рамках объединения царил дух братства и солидарности, степень сплоченности болельщиков одного клуба основывалась на ощущении общей причастности к спортивной борьбе на арене ипподрома, личном участии каждого из них в победе или поражении поддерживаемого ими возницы. Фанатам казалось, что исход состязаний зависит в том числе и от их действий и усилий – не случайно они «пальцами, словно бичами, погоняли коней». Торжество спортсмена своей команды над соперником на ипподроме было несомненным личным успехом для болельщика, знаком благоволения судьбы как к факции в целом, так и к каждому ее представителю по отдельности. Растворяясь при этом в массе дружественно настроенных собратьев по клубу, каждый из болельщиков чувствовал себя в безопасности, получал возможность открыто выражать свои чувства в поддержку любимой команды при бурном одобрении окружающих.

Соперники, спортсмены и болельщики чужого цвета, воспринимались как враги, мешающие не просто победе в спортивном состязании, но практически личному счастью и благополучию. При этом чувство вражды переносилось со спортсменов (они воспринимались как исключительные люди, пребывающие на ином уровне отношений) на болельщиков другой команды, благодаря чему спортивная борьба на арене практически всегда сопровождалась конфликтом фанатов на трибунах ипподрома и улицах города. Болельщики стремились закрепить успех, если их команда побеждала, или «отыграться» и исправить ситуацию, если проигрывала. В лучшем случае это противостояние сводилось к оскорбительным выкрикам в адрес болельщиков команды клуба-соперника, в худшем заканчивалось стычками и даже яростным дракам, которые могли привести к тяжелым увечьям и даже нескольким смертям.

Наиболее активной, беспокойной частью каждой из партий были так называемые стасиоты, мятежные бунтари-хулиганы, которых вполне можно сравнить с современными футбольными фанатами-ультрас. Это были, по большей части, юноши, склонные к активным радикальным действиям.

Прокопий Кесарийский писал о них: «Как я уже рассказывал в прежних книгах, народ издавна делился на две части. Перетянув на свою сторону одну из них, венетов, которым случалось и ранее ревностно ему (имеется в виду император Юстиниан) содействовать, он сумел все привести в смятение и беспорядок. ... Однако не все венеты сочли подобающим для себя следовать желаниям этого человека, но лишь те из них, которые являлись стасиотами. ... Не пребывали в бездействии и стасиоты прасинов и творили преступления, как только им представлялась такая возможность, хотя их-то как раз постоянно наказывали».

По своему социальному составу стасиоты-ультрас были в основном небогатыми, и, для того чтобы пощеголять на ипподроме модной одеждой с пурпурной каймой, вынуждены были «приобретать ее незаконными средствами», по всей видимости, путем грабежа. Хитоны они носили своеобразно, узко стягивая их возле кисти и максимально широко расправляя по направлению к плечам, так что там они свисали широкими буфами, создавая впечатление мощной мускулатуры атлета. Прокопий писал: «Всякий раз, когда они в театре или на ипподроме, крича и подбадривая [возничих], как это обычно бывает, размахивали руками, эта часть [хитона], естественно, раздувалась, создавая у глупцов впечатление, будто у них столь прекрасное и сильное тело, что им приходится облекать его в подобные одеяния, между тем как следовало бы уразуметь, что такая пышная и чрезмерно просторная одежда еще больше изобличает хилость тела».

Они также ввели новую моду на прически. Стасиоты не брили бороду и усы, чем напоминали современникам пышнобородых персов, а голову напротив обривали спереди вплоть до висков, оставляя сзади беспорядочно свисающие длинные пряди. Возможно, чем-то такая прическа напоминала знаменитый чуб-оселедец украинских козаков. Эта мода казалась благопристойным византийцам совсем уж варварской и получила название гуннской.

Стасиоты организованно посещали военно-спортивные секции, обучаясь там, в том числе, метанию копья и стрельбе из лука. Во время уличных стычек с соперниками и / или городской стражей именно они были основной ударной силой факции, в связи с чем им запрещалось иметь при себе оружие. Запрет этот, впрочем, регулярно нарушался, и, по свидетельству того же Прокопия, стасиоты «по ночам открыто носили оружие, днем же скрывали под одеждой у бедра небольшие обоюдоострые кинжалы». Если заменить ножи на кастеты и бейсбольные биты, то поведение футбольных ультрас вполне будет соответствовать этому описанию.

Стасиотов нередко как обоснованно, так и надуманно обвиняли в хулиганских выходках и кутежах, грабеже, вымогательстве, разврате, даже

убийствах и изнасилованиях. По свидетельству того же Прокопия, они наводили такой страх на горожан, что те даже днем боялись выходить на улицы в пристойной их сану и богатству одежде, предпочитая надевать «одежду много хуже той, что предписывал их сан» и использовать медные пояса и пряжки вместо золотых, «дабы не погибнуть из-за любви к прекрасному». С наступлением ночи жители города и вовсе стремились поскорее укрыться в своих домах.

Впрочем, современники прекрасно понимали, что отваживаться на все перечисленное стасиоты могли лишь при попустительстве, покровительстве и даже прямом руководстве представителей власти. И даже тогда, когда зло, по их мнению заходило слишком далеко, они «оказывались людьми благоразумнейшими» и «грешили гораздо меньше, чем позволяли им обстоятельства». Обычно же их агрессивность исчерпывалась драками с фанатами факции соперников.

При этом городские волнения цирковых факций нередко отличались агрессивностью и неприкрытой жестокостью, они могли начаться совершенно внезапно и длиться очень долго, то затухая, то вновь усиливаясь. По свидетельству хрониста Феофана, во времена императора Юстина, венеты «бесчинствовали в течение пяти лет», с 518 по 523 гг., вплоть до того, как епархом города стал Феодот, которому были предоставлены широкие полномочия для усмирения мятежников. Именно в период пребывания в должности этого градоначальника борьба византийского правительства с городской вольницей партий ипподрома была наиболее последовательной и эффективной. Правительство стремилось ограничить реальную самостоятельность и инициативу димов посредством законодательных и административных мер, ставя их в подчинение ведомству константинопольского градоначальника. Так, в 527 г., когда Юстиниан стал соправителем Юстина, был издан эдикт о запрете борьбы партий ипподрома, а в Антиохии, где в 529 г. случились очередные городские волнения, и вовсе было запрещено проведение игр, что лишало горожан основного места собраний.

Некоторые исследователи склонны подчеркивать исключительно деструктивную природу межфакционной борьбы и самих партий ипподрома, утверждая, что основной их социальной функцией было насилие ради самого насилия, а всю их политическую позицию можно выразить двумя словами – «быть против»! Против чего угодно, лишь бы это позволяло проявить и утвердить себя, доказать свою значимость и заставить с собой считаться. Якобы, они боролись лишь за то, чтобы безнаказанно осуществлять самоуправство, и показательным в этом плане является частое стремление факций освободить от ответственности задержанных городской стражей зачинщиков беспорядков и рядовых хулиганов из числа од-

ноклубников. Следует при этом признать, что факционарии нередко столь же яро выступали и за освобождение задержанных из партии соперников, вызывая к властям о человеколюбии.

Впрочем, пока в столице было спокойно, мелкие стычки между представителями цирковых партий были обыденным делом и обычно ограничивались хулиганскими выходками и легкими побоями соперников и, по сути, не выходили за пределы сугубо околоспортивных столкновений разгоряченных состязаниями болельщиков. Однако в критические моменты истории византийского государства привычные потасовки, пресекавшиеся стражниками ведомства эпарха города, могли перерасти в масштабные общенародные выступления, угрожавшие императорской власти. Первый современный исследователь партий ипподрома раннесредневековой Византии, историк XIX в. А. Рамбо писал: «Раздоры факций касались как бы поверхности византийской жизни. Прасины и венеты, ссорясь между собой, были подобны дельфинам, которые, казалось, мучили своими играми и драками только поверхность волн, но, когда поднималась буря и приходило в движение самое море, они сразу исчезали из глаз. В спокойном государстве прасины и венеты казались чем-то страшным, но, когда государство взволновано – нет».

Пика своей остроты борьба цирковых партий, бывшая одним из наиболее ярких социальных процессов в истории ранней Византии, достигла во второй половине V – начале VII вв. Противостояние между факциями выплескивалось из эллипсоидной чаши ипподрома на скатерть площадей и улицы города, порождало народные волнения, мятежи и восстания. Соответственно, именно в это время их значение во внутренней политике государства было наиболее мощным. Они старались заставить власть считаться с их интересами и требованиями, а в случае смены императора пытались поддержать в борьбе за престол выгодного им кандидата или даже выдвигать своих ставленников.

Императоры, в свою очередь, могли опираться на ту или другую партию или же противопоставлять их друг другу. Одни из них придерживались восточного направления внешней политики, уделяли больше внимания финансовым делам, чем армии и поддерживали монофиситов. Они были сторонниками прасинов – это Феодосий II (408–450 гг.), Зинон Исавриец (474–491 гг.), Анастасий Дикор (491–518 гг.). Другие же уделяли основное внимание Западу, были приверженцами официального православия и сторонниками активного военного противостояния варварам. Они, соответственно, поддерживали и опирались на венетов. Такими императорами были Маркиан (450–451 гг.), Лев I (457–474 гг.), Юстин II (565–578 гг.), Тиверий II (574–582 гг.) и Маврикий (582–602 гг.).

Выделяют два типа городских мятежей факций: 1) борьба цирковых партий между собой как на ипподроме, так и по всему городу; 2) выступление одного из цветов или их обоих совместно против представителей власти. В последнем случае спортивные и иные противоречия между партиями отступали на второй план и димы стихийно объединялись, создавая союз, называвшийся современниками «прасиновенетами». Происходили волнения с завидной регулярностью, в одном лишь Константинополе насчитывается свыше 30 крупных волнений за 74 года. Поводы для выступлений были различными – неприемлемая религиозная позиция правительства, недостаток снабжения столицы продовольствием, непомерный налоговый гнет, произвол со стороны отдельных чиновников, общее недовольство политикой императора. Наиболее мощные выступления партий ипподрома приходятся на время правления императоров Анастасия I Дикора (491–518 гг.) и Юстиниана I Великого (527–565 гг.). Стоит остановиться на некоторых наиболее ярких из них, чтобы получить представление о том, как происходили столкновения ультрас в эпоху, когда не было еще фаеров, петард и баллончиков с краской.

Пожалуй, первые массовые городские волнения, учиненные цирковыми факциями, относятся ко времени правления императора Анастасия I Дикора (491–518 гг.). Именно к концу V – началу VI вв. партии ипподрома окончательно утвердились в своей силе и влиянии, в том числе и на императорскую власть. Уже сама коронация Анастасия I является красноречивым свидетельством возросшего политического значения димов. Дело в том, что этого императора по сути короновали 11 апреля 491 г. на ипподроме дважды, вводя в кафисму с важными символическими отличиями в одежде. В первый раз его обрядили в белый с золотыми клавирами стихарь-дивитисий, поножи, красные императорские сапожки-кампагии и узкие штаны-тувии, а на голову компидуктор копыеносцев возложил свое ожерелье. В таком виде коронуемого подняли на щит и показали народу. И лишь после того, как кандидатура Анастасия была символически одобрена собравшимися на ипподроме, которые представляли согласованное мнение факций венетов и прасинов, его короновали уже официально – облачили в императорскую хламиду и патриарх возложил на него венец. Лишь после этого коронация могла считаться окончательно состоявшейся, и новый император явился перед народом, который приветствовал его аккламациями: «Как ты жил, так и царствуй! Безупречных правителей миру! Подними свое войско! Сжался над своими рабами! Изгони доносчиков! Царствуй, как Маркиан!».

Анастасий не проявлял особого интереса к играм, полагая их мероприятием слишком затратным и небезопасным, однако, придерживаясь традиции, формально принимал в них участие и выбрал в качестве «своей»

партию красных – русиев. Поскольку красные примыкали к зеленым, то, в глазах болельщиков, это означало поддержку императорской властью прасинов. Впрочем, уже вскоре после восшествия нового императора на престол произошло и первое совместное, без разделения на синих и зеленых, выступление партий ипподрома против государственной политики. В том же 491 г. градоначальник Константинополя Юлиан запретил народу собираться на ипподроме вне проведения скачек, и, по всей видимости, значительно сократил количество проводимых игр. Горожане, увидев в этом ущемление своих прав, во время очередных дозволенных состязаний подняли на ипподроме мятеж – Комит Марцеллин называет эти события «плебейской войной» (*bellum plebeium*). Анастасий попытался подавить его силой, но повстанцы не сдавались и подожгли северные ворота ипподрома, находившиеся вблизи кафисмы, вследствие чего пожар распространился по «весьма большой части города». В итоге император вынужден был пойти на уступки и снять с должности эпарха города Юлиана, заменив его своим зятем патриkiem Секундином. Беспорядки повторились в 493 г., когда восставшие низвергли с пьедесталов статуи императора и императрицы и непочтительно волочили их по улицам.

Весьма значительным оказался очередной крупный мятеж, случившийся в 498 г., когда во время скачек на ипподроме прасины стали просить императора Анастасия освободить арестованных ранее эпархом города «каменеметателей» – активных представителей факции, бросавших с трибун камни в своих противников. Показательно, что когда просители получили отказ и правитель выслал против них стражу, зеленых поддержали синие, в которых, по всей видимости, и были брошены ранее камни задержанных. Как видим, перед неподобающими, неприемлемыми, по их мнению, действиями власти, обе факции объединялись и действовали сообща.

С вмешательством гвардейцев беспорядки лишь усилились, представители обеих димов двинулись к императорской ложе и стали бросать камни уже в самого императора. Один из каменеметателей, некий Мавр, едва не попал в императора, за что был изрублен на куски взбешенной стражей. В ответ факционари подожгли Халку – медные ворота ипподрома, и огонь начал распространяться и в сторону кафисмы, и по направлению к городу, серьезно опустошив форум Константина и весь портик вплоть до Эксаиппия, называвшегося так, видимо, потому, что там была расположена статуя, изображавшая упряжку из шести лошадей. И хотя императору удалось в итоге усмирить бунтовщиков, многие из которых были задержаны и сурово наказаны, он все же вынужден был пойти на уступки, сместить прежнего эпарха города и назначить на эту должность Платона, патрона партии зеленых.

Кровопролитное столкновение факций случилось также в 501 г. во время весенних зрелищ празднования майской вриты. Прасины тайком пронесли на ипподром оружие и камни, спрятанные в сосудах и прикрытые сверху фруктами, якобы предназначенными для продажи, поскольку проносить оружие на ипподром было запрещено, подобно тому, как это сделано на современных стадионах и по тем же причинам. В момент появления на трибуне городского епарха Константина Цурукки зеленые забросали синих камнями, а затем, выхватив мечи, бросились на соперников и, как пишет в своей хронике Комит Марцеллин, «обагрили себя кровью многих горожан, не пощадив своих друзей и близких». Венеты пытались бежать и гибли во время давки в тесноте проходов. Общее число пострадавших составило более трех тысяч человек, причем среди погибших оказался незаконнорожденный сын императора Анастасия. После этого мятежа император запретил отмечать праздник в старой языческой форме.

Наиболее же мощные народные факционные волнения эпохи правления Анастасия приходятся на 511 и 512 гг. Они были связаны с очередной попыткой введения монофиситского вероучения в Константинополе. В 511 г. придерживавшиеся монофиситских взглядов входившие в правительство лидер прасинов Платон, сириец Марин и евнух Амантий при негласной поддержке императора попытались открыто распространить свою веру. Во время церковной службы в придворной церкви архангела Михаила и соборе св. Софии они, используя свезенных в столицу восточных монахов, в частности широко известного Севера, стали прибавлять монофиситскую приставку к трисвятому – «распятый за нас». Это возмутило народ, и собравшиеся палками разогнали монофиситов. Одновременно Анастасий, поддерживая Севера и Юлиана Галикарнасского, выступил против ортодоксального патриарха Македония, и публично оскорбил священнослужителя, дав клятву, что больше никогда не будет его лицезреть. В ответ приверженцы православия подняли столь мощный бунт, что охваченный паникой император заперся во дворце и был готов бежать на заранее приготовленных судах. В итоге Анастасий вынужден был уступить и лично пригласил патриарха Македония во дворец, где его торжественно приняли с большим почетом. Лишь это смогло успокоить восставших.

Год спустя, однако, император смог добиться своего и отправить Македония ссылку, заставив патриарха покинуть город под покровом ночи, подалее от глаз ортодоксально настроенного простонародья. Преемником Македония стал поддерживавшийся Анастасием Тимофей, исповедовавший монофиситство. 4 ноября 512 г. новый патриарх поручил духовенству во время богослужения в св. Софии пропеть монофиситское прибавление к трисвятому «распятый за нас». Вспыхнувшие протесты прихожан были

подавлены вооруженной стражей, несмотря на то, что дело происходило в церкви. События повторились на следующий день, на этот раз в церкви св. Феодоры, где множество горожан было убито.

Это вызвало мощное и согласованное выступление цирковых факций 6 ноября 512 г. «Массы прасинов и венетов объединились против императора Анастасия», – писал хронист VI в. Виктор Тонненненский. Горожане собрались на форуме Константина, который был избран штабом восстания и куда принесли ключи от города и военные знамена. Собравшиеся повалили статуи императора и таскали их по земле. Посланных Анастасием для усмирения толпы сенаторов Келера и Патрикия забросали камнями и прогнали.

Толпа окружила дворец, скандируя: «Другого императора ромеям!». Заочно василевсом провозгласили слывшего правоверным христианином и относившегося к партии венетов Ареовинда, прославленного победами над персами полководца и мужа патрикии Юлианы Аниции, внучки императора Валентиниана III. Окружив дом Юлианы, восставшие требовали, чтобы он вышел к народу и принял императорский сан. Когда же, не желая становиться узурпатором, Ареовинд бежал на другой берег Босфора, восставшие сожгли его дом, а также дома племянника Анастасия патрикия Помпея и Марина Сирийца. Из-за разбушевавшегося пожара в итоге выгорела вся Меса вплоть до форума Константина. Сам Марин сбежал, но в его доме обнаружили некоего восточного монаха-монофисита. Под возгласы «Вот он – враг Троицы!» толпа обезглавила инока и, водрузив его голову на шест, носила ее по городу в знак победы.

На следующий день, 7 ноября, Анастасий, понимая, что подавить восстание силой уже не удастся, явился на ипподром и при большом стечении народа, требовавшего предать смерти Платона и Марина, объявил, что готов отречься от власти. Как писал в своей «Церковной истории» Евагрий, император вышел «на конское ристалище без короны и послал глашатая объявить народу, что он готов сложить с себя верховную власть, но всем невозможно принять ее – множества она не терпит, и что после него только один будет правителем государства». Собравшиеся, видя кротость императора, стали просить Анастасия надеть корону и вернуться на престол, ведь, после бегства Ареовинда, иной кандидатуры у них не было. Император пообещал выполнить требования восставших, однако в итоге нарушил данное слово и постепенно жестоко расправился с зачинщиками и организаторами беспорядков. «Немалый страх был в Константинополе и во всех городах Романии», – писал об этом Иоанн Малала.

Сильные стычки прасинов и венетов приходится на 549 г. 11 мая, во время организованных по поводу празднования дня рождения Констан-

тинополя конских ристаний, произошла схватка между представителями обеих факций, во время которой погибло множество людей. Борьба была продолжена в июле того же года и возобновилась год спустя, в 550 г., при эпархе города Иоанне Кокорвии. Интересно отметить, что стычки начались на ипподроме тогда, когда на нем не происходили скачки, а толпа во время побоища, как свидетельствует хронист Феофан, «бросилась грабить эргастирии».

Крайне ожесточенной борьбой цирковых партий оказался отмечен 559 г. 13 мая, после окончания ежегодных ристаний, прасины подверглись оскорблениям и нападению со стороны венетов. Синие начали поджигать приморские склады, принадлежавшие зеленым, а если кто-то пытался их тушить, стреляли в него из луков. Прасины в отместку стали поджигать дома известных покровителей венетов – чиновников логофета Андрея и префекта Петра Варсимы. Длившееся два дня противостояние было прекращено лишь после вмешательства войск, с трудом усмиривших представителей обеих факций.

Весьма значительными были столкновения синих и зеленых в 561 г., после масштабного пожара на складах в гавани Кесарии. Перед началом игр прасины напали на венетов и городской страже не удалось их разнять. Синие ринулись на ипподром, захватив трибуны зеленых и выкрикивая: «Жги здесь, жги там. Здесь прасину не бывать». Зеленые же врывались в заселенные синими кварталы города, забрасывали жителей камнями и вопили: «Жги, жги здесь. Здесь венету не бывать». Погромы кварталов синих продолжились на следующий день, и лишь жесткое подавление бунтарей подчинявшимися градоначальнику полицейскими силами позволило пресечь бесчинства.

Значительные беспорядки случились в Константинополе в 563 г. в связи с назначением новым эпархом города некоего Андрея. Прасины забросали чиновника камнями в момент, когда он, после назначения, ехал на колеснице в свою резиденцию в претории. К ним вскоре присоединились венеты и вся центральная улица столицы оказалась охвачена мятежом. Бунтари ринулись в преторий и напали на его охрану. По приказу императора зачинщики были схвачены, а тем, кто применял оружие, отрубили пальцы.

Как можно видеть, подобные описанным волнения были явлением нередким, а мелкие стычки и вовсе не попадали в сферу внимания византийских писателей того времени как явление обыденное, привычное и всем хорошо известное, а потому не заслуживающее специального внимания. Их интересовали лишь крупные, значительные события, и наибольшим из них, несомненно, было совместное восстание партий венетов и прасинов в 532 г., вошедшее в историю под названием «Ника» от победного клича

повстанцев. Обычно кличем «Побеждай!» подстегивали и подбадривали во время скачек колесничих. Однако после событий января 532 г. в Константинополе слово «Ника» на долгие десятилетия стало для жителей Константинополя и всей Византийской империи столь же узнаваемым и связанным с вполне определенными событиями, как и слово «Майдан», которое, если его использовать вне всем известного контекста, является обычным урбанизмом, обозначающим площадь, широкую часть улицы или парк.

Началось очередное восстание, подобно многим другим, на ипподроме 11 января 532 г. и поначалу ничто не предвещало того, что оно станет неординарным событием в истории Византийской империи. На скачках, как было заведено, присутствовал правивший тогда император Юстиниан в сопровождении пышной свиты. Трибуны ипподрома были заполнены до краев, а на трибунах факции зеленых было особенно беспокойно. Прасины, пользуясь присутствием императора, хотели обратиться к нему с требованием уравнять их в правах с венетами. Дело в том, что с тех пор как к власти пришел Юстиниан, давний приверженец и покровитель синих, те, пользуясь поддержкой властей и будучи уверенными в своей безнаказанности, всячески притесняли зеленых. Именно против этой несправедливости и решились открыто выступить прасины во время очередных игр на ипподроме.

В «Хронике» Феофана сохранился интереснейший диалог, состоявшийся между вождями зеленых и императором перед началом состязаний. В науке за ним закрепилось название «Акты по поводу Калоподия». В нем зеленые со все нарастающим и плохо скрываемым раздражением заявляли о притеснении их свобод, утверждали, что могут появляться в столице лишь как преступники, позорно влекомые усаженными задом наперед на осле, поскольку любой человек, которого считают прасином, подвергается несправедливым гонениям со стороны властей. А в то время, как, по их словам, невиновных зеленых преследуют и всячески третируют, синие, виновные, в том числе, и в убийстве зеленых, остаются безнаказанными.

Император, в свою очередь, разгневанно отвергал все жалобы прасинов, обвиняя их самих в еретических взглядах (монофиситстве) и в том, что свои собственные преступления они стремятся переложить на других. От имени императора говорил специальный чиновник мандатор, выступавший своеобразными устами правителя. Вначале диалог полон намеков и иносказаний, но постепенно стороны начинают высказываться все более определенно.

Страсти до того накалились, что прасины, обвинявшие вначале спарфация Калоподия (отсюда и название диалога) и венетов, прямо называли императора Юстиниана главным виновником всех своих бед, обвинив его

в том, что убийства зеленых совершаются с его ведома и при его попустительстве, а дожидаться от него правосудия невозможно.

В итоге зеленые покинули ипподром, что было серьезным оскорблением императору. Хронист Феофан замечает: «И тотчас из-за каких-то магистров возник предлог для народного мятежа в Византии». Поначалу, впрочем, император не придал особого значения произошедшему и спокойно проследовал во дворец. Он приказал эпарху города Евдемону арестовать и наказать застрельщиков выступления на ипподроме, что и было сделано. При этом градоначальник показательно бросил в тюрьму и нескольких венетов. Можно полагать, что таким образом Юстиниан стремился продемонстрировать свое беспристрастное отношение к обеим партиям, однако на деле результаты оказались противоположными – они неожиданным образом сплотили представителей цветов в их противостоянии власти. Последовавшие за этим события способствовали еще большему объединению прасинов и венетов.

Всего арестованных было семеро, и четверых из них приговорили к отсечению головы, а троих – к повешению. С целью устрашения их провезли через весь Константинополь и отправили к месту казни по другую сторону Золотого Рога. Но случилось так, что двое из приговоренных к повешению сорвались с веревок и остались живыми. При этом один из них был прасином, а другой – венетом. Это расценивалось как проявление Божьей милости, и собравшаяся поглазеть на казнь толпа стала требовать освобождения оставшихся в живых приговоренных. К народу, впрочем, не прислушались и повесили сорвавшихся повторно, но они вновь остались живы – на сей раз развалилась виселица. После повторного проявления божественной, по мнению собравшихся горожан, воли, казнить чудесно спасшихся было уже невозможно – их следовало отпустить. Видя, что власти не сделают этого, присутствующие отбили обоих димотов у стражи и решил отправить их в обладавшую правом убежища церковь. С криками: «В церковь их!» прасина и венета при помощи монахов из находившегося неподалеку монастыря св. Конона посадили в лодку и по морю переправили в церковь св. Лаврентия, расположенную у Золотого Рога в квартале Пульхерианы. Градоначальник Евдемон, узнав о случившемся, отправил городскую стражу стеречь укрывшихся в церкви.

Произошедшее одновременное чудесное спасение димотов двух цветов окончательно закрепило единство партий – возникло стихийное объединение «прасиновенетов». 12 января венеты и прасины договорились о том, что совместно будут требовать помилования осужденных. Такая возможность должна была представиться им на следующий день, 13 января, когда начинались иды и на ипподроме вновь были запланированы конские

ристания. Собранный в этот день на трибунах народ совместно настойчиво требовал помилования приговоренных к казни и «спасенных Богом», но Юстиниан упорно не удостоивал присутствовавших своим ответом. В ответ разозленные димоты открыто заявили о создании союза прасиновенетов, выкрикивая: «Многая лета человеколюбивым прасинам и венетам!». По словам Иоанна Зонары, «когда родилась у димов ненависть к василевсу и василиссе, обе партии заключили между собой соглашение, хотя всегда враждовали друг с другом, и начали мятеж».

Славословия прасинам и венетам были прямым оскорблением Юстиниана, ведь это императору, а не самим себе должны были представители факций возносить пожелания многих лет жизни и царствования. Интересно отметить, что решительное выступление димотов произошло после 22-го заезда колесниц, которых, как мы помним, обычно было 24. В сложившейся ситуации никого уже не интересовало, колесница какой партии победит в гонке – народ в едином порыве покидал ипподром, выплескиваясь на улицы столицы и учиня беспорядки. Лозунгом-паролем восставшие избрали возглас «Ника!». Как утверждает Иоанн Малала, клич был принят для того, чтобы «солдаты или экскувиты не примешались к восставшим».

Вечером того же дня восставшие явились к резиденции епарха города – преторию – и стали требовать убрать стражу от церкви св. Лаврентия. Не дождавшись ответа, они перебили охранявших преторий солдат, освободили содержавшихся в его темнице заключенных, а сам преторий подожгли: «Тогда-то, – отметил Прокопий Кесарийский, – городские власти Византия кого-то из мятежников приговорили к смерти. Объединившись и договорившись друг с другом, члены обеих партий захватили тех, кого вели [на казнь], и тут же, ворвавшись в тюрьму, освободили всех заключенных там за мятеж или иное преступление. Лица же, находившиеся на службе у городских властей, были убиты...».

Всю ночь после этого народ громил и поджигал государственные учреждения и частные дома богатых чиновников. «Город был подожен, словно он находился в руках неприятелей». Центральные кварталы были охвачены пожаром, в котором погибли многие великолепные здания, а Меса выгорела от императорского дворца до форума Константина. Иоанн Лид так описывает ужасающую картину сожженной столицы: «Город представлял собой груды чернеющих развалин, как на Липари или около Везувия; он был наполнен дымом и золою; всюду распространившийся запах гари делал его необитаемым, и весь вид его внушал зрителю ужас, смешанный с жалостью».

На утро следующего дня, 14 января, император попытался организовать проведение ристаний, видимо, для того, чтобы отвлечь бунтующий

народ зрелищами. Это, однако, не удалось, поскольку разгневанные димоты, в момент, когда было вывешено знамя, сообщавшее о начале игр, подожгли часть ипподрома и не пожелали занимать трибуны. Они собрались на Августеоне, митингуя в опасной близости от Большого императорского дворца. В такой ситуации открытого игнорирования воли императора и, более того, угрозы безопасности дворцу Юстиниан вынужден был наконец-то попытаться выяснить, чем вызваны волнения. С этой целью он отправил к бунтарям сенаторов Мунда, Константина и Василида. В ответ на их вопрос о том, чем вызвано выступление народа, из толпы прозвучали требования отставки наиболее одиозных представителей правительства – префекта претория Востока Иоанна Каппадокийца, епарха города Евдемона и квестора Трибониана. «До тех пор, пока народ был занят спорами партий, не было и речи о преступлениях этих мужей против государства. Но теперь, когда народ соединился и поднял мятеж, во всем городе стали слышны проклятия против них», – писал об этом Прокопий Кесарийский. При этом партийная принадлежность чиновников уже не играла никакой роли, и восставшим было совершенно неважно, что Трибониан и Евдемон были венетами, а Иоанн Каппадокиец – прасином.

Требования мятежников была незамедлительно выполнены, Иоанн Каппадокийского заменили патриkiem Фокой, Трибониана – патриkiem Василидом, а Евдемона – сенатором Трифоном. Однако этого восставшим прасиновенетам было уже недостаточно, и они потребовали свержения самого Юстиниана. Взамен они хотели короновать Ипатия, патрона венетов и племянника императора Анастасия. Однако тот вместе с братом Помпеем находился во дворце вместе с укрывшимся там Юстинианом.

Император попытался подавить восстание силой. С этой целью против мятежников был брошен трехтысячный отряд варваров готы и герулов под командованием полководца Велисария. Остановить бойню попытались священники, которые со священными книгами и иконами попытались встать между сражавшимися и удержать их от кровопролития. Это, впрочем, не удалось, поскольку варвары проигнорировали вынесенные святыни и продолжили рубить и восставших, и священников, и сами реликвии. Димоты, возмущенные столь кощунственным отношением к святыням, бросились в бой с невиданным ожесточением, в завязавшейся битве приняли участие даже женщины и дети, которые из окон и крыш домов бросали в солдат камни, черепицу, посуду и все, что попадало под руку. Варвары были опрокинуты, и, теснимые восставшими, под градом камней были вынуждены отступить во дворец.

15 января, в четверг, восставшие определились с очередной кандидатурой нового императора – им они хотели видеть патрикия Прова, племянника

императора Анастасия I. С криками: «Прова – василевсом ромеев!» димоты двинулись к его дому, находившемуся неподалеку от гавани Юлиана, и потребовали выдать им оружие. Пров, однако, не стремился становится узурпатором и скрылся. Не получив ни царя, ни оружия, возмущенная толпа сожгла дом патрикия. «И бросил [народ] огонь в дом Прова, и обрушился дом», – сообщает нам об этом хронист Феофан.

16 и 17 января восстание продолжилось. Опустошительный пожар распространялся по направлению на север, и в этот день сгорели «бани Александра, странноприимный дом Евбула, церковь св. Ирины, странноприимный дом Сампсона». Некоторые здания поджигали мятежники, некоторые загорались случайно, иные же преднамеренно жгли верные императору войска. Так, восьмиугольное здание Октагона, в котором размещалась высшая школа Константинополя, было подожжено солдатами, поскольку его заняли восставшие, а церковь св. Софии, по сообщению Псевдо-Захарии, «была подожжена сторонниками царя, чтобы собравшийся народ, услышав о несчастье, раскаялся».

Вплоть до воскресенья 18 января у мятежников не было кандидатуры на императорский престол. Неожиданным образом обрести ее и помог сам Юстиниан, который накануне вечером, опасаясь, по-видимому, измены со стороны аристократов, приказал Ипатию и Помпею покинуть дворец, сказав: «Идите, и пусть каждый сторожит свой дом!». Несмотря на возражения и просьбы племянников Анастасия остаться, обусловленные опасениями, что народ «принудит их к царствованию», Юстиниан был непреклонен в своем решении. И действительно, стоило Ипатию оказаться за пределами дворца, как весть об этом разнеслась по городу и над ним нависла угроза нежеланной коронации.

Утром 18 января Юстиниан предпринял попытку усмирить восставших, лично представ перед ними на ипподроме с Евангелием в руках. Об этом быстро узнали горожане, и, по словам «Пасхальной хроники», на ристалище «пришел весь народ, и наполнился ипподром чернью». Юстиниан обратился к собравшимся, пообещав им полную амнистию: «Клянусь святым могуществом, я признаю перед вами свою ошибку, только успокойтесь. Все произошло не по вашей, а по моей вине. Мои грехи не допустили, чтобы я сделал для вас то, о чем просили меня на ипподроме». Когда-то, как мы помним, подобное выступление спасло царствование Анастасия, однако теперь, наряду с одинокими восклицаниями одобрения царя, из толпы гораздо громче звучали непочтительные выкрики: «Ты лжешь, осел! Ты даешь ложную клятву!». Собравшийся на будущей турецкой лошадиной площади Ат Майданы константинопольский «Майдан» VI в. был непреклонен в своих требованиях.

Ничего не добившись, Юстиниан вынужден был под градом камней бежать во дворец, а собравшийся народ отправился к дому Ипатия. Невзирая на нежелание племянника Анастасия становиться узурпатором из-за опасения расправы с случае неудачи и протесты его жены Марии, восставшие отвели его на форум Константина, где на ступенях у Константиновой колонны короновали – подняли на щит и возложили на голову вместо царского венца золотую цепь из захваченного дворца Плакиллианы. Вслед за этим Ипатия облачили в пурпурную мантию и прочие императорские инсигнии и подняли в кафисму ипподрома.

Примкнувшие к восставшим сенаторы и другие представители знати медлили и склоняли прасиновенетов к выжидательной позиции, отговаривая их от немедленного штурма дворца с укрывшимся там Юстинианом. Особенно яркую речь произнес перед народом сенатор Ориген: «Римляне, настоящее положение дел не может разрешиться иначе, как войною. Война и царская власть, по всеобщему разумению, являются самыми важными из человеческих дел. Великие же дела решаются не в короткий срок, но лишь по здравому размышлению и в результате долгих физических усилий, требующих от человека немало времени. Если мы пойдем сейчас на противника, то все у нас повиснет на волоске, мы все подвергнем риску и за все то, что произойдет, мы будем либо благодарить судьбу, либо сетовать на нее. Ведь дела, которые совершаются в спешке, во многом зависят от могущества судьбы. Если же мы будем устраивать наши дела не торопясь, то даже и не желая того, мы сможем захватить Юстиниана во дворце, а он будет рад, если кто-нибудь позволит ему бежать. Презираемая власть обычно рушится, поскольку силы покидают ее с каждым днем. У нас есть и другие дворцы, Плакиллианы и Еленианы, откуда этому василевсу можно будет вести войну и устраивать другие дела наилучшим образом».

Однако знатные лица не могли обуздать стихию народного волнения, заставлявшую совершать необдуманные и грозившие неблагоприятными последствиями действия. Под давлением толпы идею штурма дворца поддержал Ипатий, и около двух сотен хорошо вооруженных стасиотов из факции зеленых были готовы к немедленному захвату дворца. По словам Иоанна Лида, настал момент, когда «сама империя, казалось, находилась на краю гибели».

Тем временем, в самом дворце Юстиниан держал с ближайшими сторонниками совет о дальнейших действиях. Большинство частей придворной гвардии были ненадежны, предпочитая выждать, на чьей стороне будет победа, чтобы перейти на сторону победителя. Они открыто игнорировали приказы верных императору военачальников, и лишь дружина под командованием Велисария и отряд варваров под предводительством

Мунда оставались верны царской власти. В такой ситуации Юстиниан все больше склонялся к бегству. В гавани для этого уже были приготовлены корабли, на которые погрузили государственную казну и сокровища резиденции василевса – Большого Императорского дворца. В эти роковые для императора минуты на подмостки истории вышла его жена Феодора. С присущим бывшей актрисе сценическим талантом она произнесла речь, в которой страстно отговаривала мужа от бегства. «Сейчас, я думаю, – сказала она, – не время рассуждать, пристойно ли женщине проявить смелость перед мужчинами и выступить перед оробевшими с юношеской отвагой. Тем, у кого дела находятся в величайшей опасности, ничего не остается другого, как только устроить их лучшим образом. По-моему, бегство, даже если когда-либо и приносило спасение и, возможно, принесет его сейчас, недостойно. Тот, кто появился на свет, не может не умереть, но тому, кто однажды царствовал, быть беглецом невыносимо. Да не лишиться мне этой порфиры, да не дожить до того дня, когда встречные не назовут меня госпожой! Если ты желаешь спасти себя бегством, государь, это нетрудно. У нас много денег, и море рядом, и суда есть. Мне же нравится древнее изречение, что царская власть – лучший саван».

После таких слов царственной супруги Юстиниан собрал остатки мужества и решил продолжить борьбу с мятежниками. С целью внести раскол в их ряды, он отправил хитроумного евнуха Нарсеса, который подкупил руководителей фракции синих и склонил их к выжидательной позиции. По словам Иоанна Зонары, «люди царя раздавали много денег и откололи венетов». Решительный штурм императорской резиденции, который, несомненно, принес бы восставшим победу и завершился низложением Юстиниана, не состоялся, время было бесповоротно потеряно, среди единых еще несколько часов назад в своем антиправительственном порыве прасиновенетов начались раздоры. По свидетельству «Пасхальной хроники», даже находившийся в царской кафисме Ипатий пытался через одного из лично преданных ему людей, Ефрема, любой ценой передать Юстиниану следующие слова: «Вот я собрал на ипподроме всех твоих врагов, делай с ними все, что тебе угодно».

В этот момент Юстиниан нанес решительный удар по собравшимся в цирке прасиновенетам. Два отряда, под руководством соответственно Веллария и Мунда, с двух сторон ворвались на арену, неся смерть на своем пути. Осыпав собравшихся ливнем стрел, воины обнажили мечи и начали убивать без разбору всех оказавшихся в ловушке ипподрома горожан, «уже восставших друг против друга... Толпа падала, как скошенная трава».

К вечеру этого страшного дня песок арены был скользким от пролитой на него крови десятков тысяч убитых. Среди них были и представители фак-

ций ипподрома, и простые горожане, примкнувшие к восстанию, и увлеченные беспощадной, но красочной стихией бунта чужеземцы и жители провинции. По свидетельству Псевдо-Захарии, в народном выступлении против ненавистной власти выступили далеко не только жители Константинополя: «В столице были люди из всех мест, и в немалом числе. Они жаловались на него (Иоанна Каппадокийского), склонялись к какой-либо из партий и помогали ей. Поэтому и раздались возгласы против него и императора, партии объединились и пришли к согласию». Видимо, вполне справедливым можно признать мнение ряда современных исследователей о том, что взбунтовавшиеся против власти на ипподроме в январе 532 г. люди были жителями не только Константинополя, но представляли всю империю в целом.

По разным свидетельствам, число погибших составило от 30, как утверждал Прокопий Кесарийский, до 50 тысяч человек, как считал Иоанн Лид. В любом случае, это было чуть ли не все активное мужское население города, ведь на ипподроме собрались преимущественно молодые и зрелые мужчины. Кровавая резня на долгие годы запечатлелась в сознании византийцев. Хронист Феофан писал: «И был страх большой, и замолчал город и не проводились игры долгое время». Если учесть количество погибших и охвативший население столицы ужас, совсем не удивительно, что на улицах города, по словам автора «Пасхальной хроники», многие годы «не видно было ни одного димота».

Правительство приняло все меры для того, чтобы жестоко наказать виновных и предотвратить саму возможность подобных выступлений в будущем. Репрессии прокатились также по всем городам государства, и, по словам современника, «если подсчитать тех, которые погибли во время восстания в столице и в каждом городе, то, полагаю, что произошло избивание людей не меньшее, чем на войне». О многом говорит тот факт, что конные ристания на ипподроме, излюбленное зрелище горожан, проводившиеся обычно не менее десяти раз в год, после восстания «Ника» не возобновлялись в течение пяти долгих лет – вплоть до 537 г. А о партиях цирка в источниках нет упоминаний вплоть до 547 г.

Юстиниан жестоко расправился и с замешанными в мятеже представителями знати. Ипатия и его брата Помпея казнили, хотя неудачливый узурпатор пытался доказать свою невиновность, утверждая, что специально заманил народ на ипподром для того, чтобы предать восставших законному василевсу. На эти слова Ипатия Юстиниан, по свидетельству хрониста, ответил: «Хорошо, но так как вы пользовались таким авторитетом у этих людей, то вы должны были применить его прежде, чем он сожгли мой город». Впрочем, по отношению к знати наказания не были излишне жестокими – 18 патрикиев и иллистриев, привлеченных к разбирательствам

в связи с восстанием, отделались лишь конфискацией имущества и изгнанием. Более того, даже эти изгнанники смогли некоторое время спустя вернуться в столицу и получить назад ту часть своего имущества, которую император не успел раздать другим приближенным. Имущество вернули даже детям казненных Ипатия и Помпея, да и сами они были казнены, по свидетельствам источников, лишь по настоянию Феодоры и по династическим соображениям – как племянники Анастасия. Юстиниан хорошо знал их настоящую роль в восстании и понимал, что они были не зачинщиками, организаторами и руководителями выступления, а, напротив, были вынуждены следовать желаниям восставших, контролировать и направлять которых не имели ни малейшей возможности.

Значительно сильнее пострадали простолюдины. Был увеличен штат городской полиции, в 535 г. создано новое, подчинявшееся непосредственно императору, ведомство претора плебса, который должен был следить за порядком в Константинополе, «усмирять мятежи народа» и высылать из столицы «смутьянов». Особое внимание при этом уделялось борьбе с нежелательными приезжими, «чтобы в столице не заживались подолгу люди, присутствие которых излишне». Как писал в одной из своих Новелл Юстиниан, задачей правительства было «очистить столицу от лютых зверей» – потенциальных мятежников.

Не удивительно, что после этого выступлений партий ипподрома, подобных по своей масштабности восстанию «Ника» больше в истории Византийской империи не происходило, хотя факции цирка оставались важным фактором политической жизни империи и принимали активное участие в социальной борьбе в Константинополе вплоть до конца VI в. Последнее же крупное совместное выступление прасиновенетов относится к 602 г., когда они приняли участие в восстании узурпатора Фоки (602–610 гг.), свергнувшего императора Маврикия (582–602 гг.). Особую роль димов в воцарении Фоки подчеркивал историк Феофилакт Симокатта: «Так как димы прославляли узурпатора и все страстно хотели перемен, это чудовище было провозглашено императором, узурпатор стал владыкой императорского скипетра, горе взяло верх над счастьем и с этого времени начались великие и, можно сказать, прославленные бедствия ромеев».

Разнообразные мятежи, восстания и заговоры многожды еще потрясали императорский престол вплоть до падения империи, но объединения ипподрома уже никогда не играли в них никакой существенной роли. Димы не исчезли окончательно, они сохранились, но за ними осталась сугубо околоспортивная и церемониальная роль, хорошо известная по трактату «О церемониях византийского двора» Константина VII Багрянородного (945–959 гг.). Участие партий в коронации и торжественных выходах императора

было в то время лишь далеким отголоском того реального политического значения, которое имели димы в период своего расцвета – в V–VI вв.

Уместно задаться вопросом, чем же был вызван упадок значения цирковых партий, если сам ипподром сохранился и скачки на нем продолжали собирать десятки тысяч зрителей и болельщиков вплоть до XII в.? Ответ на него вряд ли будем простым и однозначным, однако вполне очевидной и наиболее важной причиной ухода димов с политической арены государства на сугубо спортивную арену ипподрома и сценические подмостки дворцовых церемоний является глубокая трансформация культурного самосознания, произошедшая в Византии в течение VII в. Эта метаморфоза была обусловлена многими факторами, среди которых и кровопролитные войны с арабами, и глубокий экономический кризис, и изменения в сфере государственного управления, вынужденного приспособляться к суровым реалиям эпохи. Но главным было окончательное утверждение христианского мировоззрения, сочетавшееся с одновременным изменением базовых идеалов социального поведения.

Ранее, в позднеантичную – ранневизантийскую эпоху IV–VI вв. и отчасти, по инерции, еще и в VII в., господствующими продолжали оставаться античные общественные устои – активная жизненная позиция, направленная на демонстративный успех в этом мире; стремление принадлежать к определенному гражданскому коллективу и постоянно эту принадлежность демонстрировать; неизбывное желание иметь хотя бы иллюзорную возможность непосредственно влиять на политику государства в своих интересах и, тем самым, приобретать важное значение в глазах окружающих и своих собственных. И пусть эти приоритеты были в значительной степени примитивизированы, однако, думается, вполне допустимым будет утверждать, что в вольнице цирковых партий ранневизантийского ипподрома как в зеркале, пусть и кривом, отражались давние традиции античного демократического полисного устройства. В факциях не было уже настоящей демократии, но сохранялось еще воспоминание о ней.

После великой культурной трансформации VII в. жизненные идеалы стали иными, общественное поведение изменилось в сторону большей обособленности и замкнутости индивида, сосредоточенности его на личном или внутрисемейном мире, которому нет дела до внешних событий и общественно-политической деятельности. Гражданская активность и совместная коллективная деятельность перестали быть важными для византийцев. Поставленные на грань выживания в VII в. ромеи ограничились маленьким мирком выживавшего в бурном мире невзгод домохозяйства и нашли утешение в идеале личного спасения ортодоксального христианства, который не только не требовал активной общественной деятель-

ности, но, напротив, избегал ее как потенциально полной соблазнов и греховности. Если угодно, позднеантичный полит-горожанин (гражданин) окончательно превратился в это время в средневекового византийского городского мещанина-обывателя. Идеалом такого мировосприятия был уже не ипподром – заменитель античной агоры или форума с его народным собранием и бурной, активной направленностью вовне, а частный дом – мирской аналог монастыря с его замкнутостью и тихой потаенной интровертностью – направленностью вовнутрь. Мощное согласованное протестное выступление горожан было при таком мировосприятии совершенно невозможным. В какой-то мере можно сказать, что настоящая Византия появилась на свет вместе с политической смертью партий цирка.

Сам же ипподром продолжил свою жизнь как важнейший спортивно-развлекательный центр, место государственных церемоний, встреч василевса с подданными и приема иностранных послов. Чтобы проникнуться духом этого величественного архитектурного сооружения, лучше всего поехать в Стамбул, пройти по площади Ат Майданы, увидеть собственными глазами громаду сфендоны и уцелевшие памятники спины, постаменты статуй возниц в археологическом музее. Однако отголосок константинопольского цирка есть и гораздо ближе – в Киеве, во всемирно известном памятнике древнерусской архитектуры XI в. – храме Святой Софии. В южной башне храма сохранилась большая многоплановая протянувшаяся на 14 метров фреска, изображающая конные ристания на ипподроме. При всей условности несколько абстрактного изображения, она позволяет увидеть зрелища константинопольского ипподрома глазами их современника – живописца XI в. Возможно, в том числе и благодаря этой монументальной композиции в Киев вместе со смиренным духом ортодоксального византийского христианства пришел и иной дух – дух разнузданной вольницы стихийного бунта жителей столицы, мятежа, начинавшегося на секторах трибун ипподрома, и охватывавшего в итоге не только весь столичный град, но и потрясавшего устои всей махины государства, как это случилось во время восстания «Ника».

ЛИТЕРАТУРА

- Брабич В., Плетнева Г.* Зрелища древнего мира. – Л., 1971.
Винкельман Ф. О роли народных масс в ранней Византии (в порядке дискуссии) // ВВ. – 1979. – Т. 40. – С. 26–36.
Войтович Л. В., Домановський А. М., Козак Н. Б., Лильо І. М., Мельник М. М., Сорочан С. Б., Файда О. В. Історія Візантії. Вступ до візантиністики / За ред. С. Б. Сорочана і Л. В. Войтовича. – Львів, 2011.

- Диль Ш. Юстиниан и византийская цивилизация в VI веке / Пер. с франц. – СПб., 1908.
- Домановский А. Н. Миф Византии: Византийская цивилизация в истории, историографии и общественных репрезентациях // «Византийская мозаика»: Сборник публичных лекций Эллина-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме / Ред. проф. С. Б. Сорочан; сост. А. Н. Домановский. – Харьков, 2013. – С. 18–64.
- Домановский А. Н. О рукописи Е. А. Черноусова «Партии ипподрома в Константинополе» // <http://www.hist.msu.ru/Science/Conf/lomweb01/domanov1.htm> (Тезисы конф. «Ломоносов–2001», Москва, 19–20 апреля 2001 г.).
- Досталова Р. Напряженность социальной обстановки в Византии V–VI вв. в отражении анонимного трактата Περί πολιτικῆς ἐπιστήμης // ВВ. – 1990. – Т. 51. – С. 45–57.
- Дьяконов А. П. Византийские димы и факции (τὰ μέρη) в V–VII вв. // Византийский сборник. – М.; Л., 1945. – С. 144–227.
- Иванов С. А. В поисках Константинополя. Путеводитель по византийскому Стамбулу и окрестностям. – М., 2011.
- Кривушин И. В. Городские мятежи в Византии в конце VI – начале VII вв. // Социально-политические конфликты в древних обществах. – Иваново, 2001. – С. 99–109.
- Кривушин И. В. Социальный конфликт в ранней Византии // Политические конфликты в древности и средневековье. Материалы коллоквиума. Иваново, 14–15 ноября 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 41–48.
- Кривушин И. В. Цирковые партии в ранней Византии // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета. – Серия 2: История, языковедение, литературоведение. – 1992. – Вып. 2. – № 9. – С. 103–106.
- Кузенков П. Византия как попытка нравственного государства. [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://rossiyanavsegda.ru/read/1011/>
- Кузенков П. Политика и «полития» в византийской традиции // Журнал Московской Патриархии. 7 июля – 15 июля 2011 г. [Электронный ресурс] Режим доступа: http://www.e-vestnik.ru/history/politika_i_politiya_3281/
- Культура Византии (IV – первая половина VII в.). – М., 1984.
- Культура Византии (вторая половина VII – XII вв.). – М., 1989.
- Культура Византии (XII – первая половина XV в.). – М., 1991.
- Курбатов Г. Л. Византия в VI столетии. Популярный очерк. – Л., 1959.
- Курбатов Г. Л. История Византии (от античности к феодализму). – М., 1984.
- Курбатов Г. Л. Основные проблемы внутреннего развития византийского города в IV–VII вв. (конец античного города в Византии). – Л., 1971.
- Курбатов Г. Л. Ранневизантийские портреты. К истории общественно-политической мысли. – Л., 1991.
- Курбатов Г. Л. ДНМОКРАΤΙΑ в политической жизни византийского общества и города // Проблемы отечественной и всеобщей истории. – Л., 1976. – С. 173–178.
- Курбатов Г. Л. Еще раз о византийских димах и новой теории Кэмираона // Средневековый город. – Вып. 3. – Саратов, 1975. – С. 2–20.

- Курбатов Г. Л. К проблеме типологии городских движений в Византии // Проблемы социальной структуры и идеологии средневекового общества. – Л., 1974. – Вып. 1. – С. 44–61.
- Лебедева Г. Е. Социальная структура ранневизантийского общества (по данным кодексов Феодосия и Юстиниана). – Л., 1980.
- Левченко М. В. Венеты и прасины в Византии V–VII вв. // ВВ. – 1947. – Т. 1. – С. 163–183.
- Литвиненко О. Візантійський орел – символ «оксамитових» революцій // День. – 7 грудня 2004 р. – № 223. [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://www.day.kiev.ua/uk/article/panorama-dnya/vizantiyskiy-orel-simvol-oksamitovih-revolyuciy>
- Надлер В. К. Юстиниан и партии цирка в Византии. – Харьков, 1876.
- Пигулевская Н. В. К вопросу о борьбе демонов в ранней Византии // ВВ. – 1952. – Т. 5. – С. 216–222.
- Поляковская М. А., Чекалова А. А. Византия: быт и нравы. – Свердловск, 1989.
- Сорочан С. Б. Византия. Парадигмы быта, сознания и культуры: Учебное пособие. – Харьков, 2011.
- Сюзюмов М. Я. Политическая борьба вокруг зрелищ в Восточно-Римской империи IV века // Ученые записки Уральского гос. ун-та. – 1952. – Вып. 11. – С. 84–134.
- Удальцова З. В. Идеино-политическая борьба в ранней Византии (по данным историков IV–VII вв.). – М., 1974.
- Успенский Ф. И. Партии цирка и димы в Константинополе // ВВ. – 1894. – Т. 1. – С. 1–16.
- Чекалова А. А. Восстание Ника и социально-политическая борьба в Константинополе в конце V – первой половине VI в. // Византийские очерки. – М., 1977. – С. 158–181.
- Чекалова А. А. Константинополь в VI веке. Восстание Ника. – 2-е изд., испр. и доп. – СПб., 1997.
- Чекалова А. А. К вопросу о димах ранней Византии // Византийские очерки. – М., 1982. – С. 37–53.
- Чекалова А. А. Народ и сенаторская оппозиция в восстании Ника // ВВ. – 1971. – Т. 32. – С. 24–39.
- Чекалова А. А. О датировке Актов Калоподия // АДСВ. – 1973. – Вып. 10. – С. 225–228.
- Чекалова А. А. У истоков византийской государственности: сенат и сенаторская аристократия Константинополя IV – первой половине VII в.: учебное пособие. – М., 2007.
- Чертаев А. А. Византия. Юстиниановская эпоха. – М., 2004.
- Черноусов Е. А. Партии ипподрома в Константинополе: рукопись. – [Нежин, 1895]. – 168 с. (Центральная научная библиотека Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина, единица хранения: 463 107).
- Atkinson J. E. The Nika riots and “hooliganism” // Acta patristica et Byzantina. – Pretoria (South Africa), 1990. – Vol. 1. – P. 119–133.
- Baldwin B. A. Note on the Religious Sympathies of Circus Factions // Byzantion. – 1978. – Т. 48. – P. 275–276.

- Bell P.* How the Circus and Theatre Factions could help prevent Civil War // Civil War in Ancient Greece and Rome / Henning Börm, Marco Mattheis, Johannes Wienand (Hrsg.). – Stuttgart, 2015. – S. 389–413.
- Bratianu R.* Empire et démocratie à Byzance // BZ. – 1937. – Bd. 37. – P. 86–111.
- Bury J.* The Nika Riot // The Journal of Hellenic Studies. – 1897. – Vol. 17. – P. 92–119.
- Cameron Al.* Demes and Factions // BZ. – 1974. – Bd. 67. – P. 74–91.
- Cameron Al.* Circus Factions and Religious Parties: A Rejoinder // Byzantion. – 1980. – T. 50. – P. 336–337.
- Cameron Al.* Circus Factions. Blues and Greens at Rome and Byzantium. – Oxford, 1976.
- Cameron Al.* Porphyrios the Charioteer. – Oxford, 1973.
- Cameron Av.* Procopius and the Sixth Century. – Berkeley; Los Angeles, 1985.
- Cront Ch.* Les Dèmes et les partis politiques dans l'Empire byzantin aux Ve–VIIe siècles // Revue des études Sud-Est européennes. – Bucarest, 1969. – T. 7. – P. 671–674.
- Dagron G.* L'hippodrome de Constantinople. – Paris, 2011.
- Downey G.* Constantinople in the Age of Justinian. – Norman, 1960.
- Dvornik F.* The Circus Parties in Byzantium: Their Evolution and Suppression // Byzantina–Metabyzantina. – 1946. – Vol. 1. – P. 119–133.
- Evans J. A. S.* The Nika Rebellion and the Empress Theodora // Byzantion. – 1984. – T. 54. – P. 380–382.
- Fine J. V. A.* Two Contributions on the Demes and Factions in Byzantium in the Sixth and Seventh Centuries // ЗРВИ. – 1967. – Т. 10. – P. 29–37.
- Fotiou A. S.* Byzantine Circus Factions and Their Riots // JÖB. – 1978. – Bd. 27. – P. 1–10.
- Greatrex G. B.* The Nika Riot: A Reappraisal // The Journal of Hellenic Studies. – 1997. – Vol 117. – P. 60–86.
- Gregoire H.* Le Peuple de Constantinople ou les Bleus et les Verts? // Comptes Rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres. – P., 1946. – P. 568–578.
- Grégoire H.* Le peuple de Constantinople ou les Bleus et les Verts // Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. – 1946. – 90e année. – № 4. – P. 568–578.
- Guilland R.* Études sur l'hippodrome de Byzance. Les spectacles de l'hippodrome // BS. – 1967. – T. 28. – P. 262–277.
- Irmischer J.* AKTA ΔΙΑ ΚΑΛΑΠΟΔΙΟΝ // Orbis Mediaevalis. – Weimar, 1971. – S. 78–88.
- Jarry J.* Hérésies et factions dans l'empire Byzantin du IVe au VIIe siècles. – Le Caire, 1968.
- Kaegi W. E.* Nika revolt // ODB. – Vol. 2. – P. 1473.
- Manojlovič G.* Le peuple du Constantinople de 400 à 800 apres J. C. // Byzantion. – 1936. – T. 11. – P. 617–716.
- Maricq A.* Factions du cirque et partis populaires // Bulletin de l'Académie royale de Belgique, Classe des Lettres. – 1950. – 5e série. – T. 36. – P. 396–421.
- Maricq A.* La durée du régime des partis populaires à Constantinople // Bulletin de l'Académie royale de Belgique, Classe des Lettres. – 1949. – T. 35. – P. 63–74.
- Meier M.* Anastasios I. – Stuttgart, 2009.

- Meier M.* Die Inszenierung einer Katastrophe: Justinian und der Nika-Aufstand // Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik. – 2003. – Bd. 142. – S. 273–300.
- Mordtmann L.* Justinian und der Nika-Aufstand in Konstantinopel 10/19. Januar 532 // Mitteilungen des deutschen Exkursionsklubs in Konstantinopel. – Heft IV, 1898.
- Prinzing G.* Zu den Wohnvierteln der Grünen und Blauen in Konstantinopel // Studien zur Frühgeschichte Konstantinopels. – München, 1973. – S. 26–48.
- Rambaud A.* De Byzantino hippodrome et circensibus factionibus. – P., 1870.
- Rambaud A.* Le monde byzantin: le sport et l'hippodrome à Constantinople // Revue des deux mondes. – P., 1871. – T. 94. – P. 761–794.
- Schmidt W. A.* Der Aufstand in Konstantinopel unter Kaiser Justinian. – Zürich, 1854.
- Vogt A.* L'hippodrome de Constantinople // Byzantion. – 1935. – T. 10. – P. 482–488.
- Whitby M.* The violence of the circus factions // Organized Crime in Antiquity. – Swansea, 1999. – S. 229–253.
- Wiemer H.-U.* Akklamationen im spätrömischen Reich. Zur Typologie und Funktion eines Kommunikationsrituals // Archiv für Kulturgeschichte – 2004. – Bd. 86. – S. 27–73.
- Winkler S.* Byzantinische Deme und Faktionen // Sozialökonomische Verhältnisse im Alten Orient und im Klassische Altertum. – Berlin, 1961. – S. 318–328.
- Winkler S.* Zur Problematik der Volksbewegungen unter Justinian // Studii clasice. – Bucuresti, 1961. Bd. 3. – S. 429–433.



*Ил. 1.
Воздух. Распятие с предстоящими. Кон. XI в.
Государственный Исторический музей, Москва*

ЛЕКЦИЯ 20

Ю. Г. Матвеева

АЛТАРНЫЕ ЗАВЕСЫ В ЭВОЛЮЦИИ ЛИТУРГИЧЕСКИХ ТКАНЕЙ IV–XVI ВВ. (ТРАДИЦИЯ, СЕМАНТИКА, ИКОНОГРАФИЯ)

Предлагаемая тема захватывает огромный временной интервал, который выбран намеренно, чтобы сжато, почти схематично показать самую основную линию в эволюции иконографии литургических тканей, ту главную тему, которой в разные времена руководствовались создатели изображений этих великолепных произведений. Такое рассмотрение представляется необходимым для большинства последующих исследований церковных тканей, поскольку помогает поставить каждый отдельный памятник в контекст целостного эволюционного процесса, связанного с развитием богослужебной практики и церковного обихода.

Ранее подобное рассмотрение не представлялось возможным, поскольку считалось, что основной материал для исследования иконографии в литургическом текстиле появляется лишь с XII в. В связи с этим невозможно было понять, каким образом и из чего складывалась иконография в литургическом текстиле на протяжении более чем тысячи до этого.

Композиции сохранившихся произведений оставляли много вопросов и ответы на них, вероятно, были в более раннем периоде. Так, оставался неясным главный принцип подбора сюжетов, список которых представлялся очень разноплановым: Оплакивание, Положение во гроб, Распятие, Несение во гроб, Снятие со Креста, Евхаристия, Богоматерь Знамение, Богоматерь Воплощение, Литургия Василия Великого, Се Агнец, Литургия Василия Великого, Христос великий архиерей. Некоторые же не имевшие аналогов произведения казались выходящими за рамки традиции уникальными исключениями. Такие, например, как самый ранний из сохранившихся (*Лившиц*. 2010. С. 47) воздух с Распятием кон. XI в. (ГИМ) (*ил. 1*) или воздух Спас Нерукотворный с предстоящими 1389 г. (ГИМ) (*ил. 2*).

Для восстановления картины развития иконографии тканей было недостаточно прибегнуть к живописным аналогиям (в иконе, мозаике, фреске) потому, что одни и те же сюжеты в них и на тканях изображались по-разному (Гриднева. 2000) и идентичных соответствий композициям в текстиле и живописи часто не наблюдалось. Соответственно, ряд деталей в иконографии текстиля никогда не исследовался, поскольку считался просто традиционной декоративной составляющей, свойственной исключительно текстилю в силу особенной декоративности самого материала, никак не относящейся к сюжету. К таким деталям относилось, например, сплошное заполнение фона некоторых произведений звездами и крестами в кругах (ил. 3), встречающееся только на церковных тканях.

Что происходило в иконографии церковных покровов в первом тысячелетии? Что из того, что мы наблюдаем в XII в. было унаследовано из предыдущей традиции, а что только появлялось? Чтобы ответить на все эти вопросы, нужно задаться еще одним. Что происходит с тканями в тот период, с которого мы располагаем сохранившимися памятниками? Что происходит в XII в.?

Опираясь на эволюцию тканей в церковном обиходе (рассмотренную в предыдущем выпуске) (Матвеева. 2014), можно сказать, что к XII в. набирает силу процесс разделения функций завес и воздухов и их обособления в отдельные виды утвари со своим особым местом и предназначением. Завесы кивориев порождают две параллельные ветви развития: 1) постепенное превращение завесы кивория в воздух, выносимый на Великом Входе; 2) перемещение завесы с кивория на царские врата, где ее иконографическая значительность постепенно утрачивается. Большинство тканей после XII в. если и создавались первоначально как завесы кивория, впоследствии начинают применяться как воздухи.

Исходя из того, что первоначальное звено этого сложного процесса – ткани кивория, с их иконографии и необходимо начинать рассмотрение. Мы будем опираться здесь на сохранившиеся памятники и тексты, описывающие изображения на завесах. Отдавая себе отчет в малом количестве фактического материала, в его разнородности и разрозненности, мы все же полагаем, что даже схематичное описание развития иконографии в первом тысячелетии необходимо для цельного взгляда на эволюцию этих тканей и, в особенности, для понимания их развития в более поздний период.

Изображения на завесах в ветхозаветной и иудейской традиции впервые появляются по повелению Божию на тканях, закрывающих Святое Святых в Скинии Завета. Там были исполнены искусной работой херувимы, созданные из красной, пурпуровой, голубой и червленой шерсти.

Следующая завеса, об изображениях которой нам известно, относится уже к I в. по Р. Х. Это знаменитая завеса храма Ирода, где было представлено звездное небо и двенадцать созвездий. Позднее эта ткань сложным путем попала в храм Зевса в Олимпии: во время взятия Иерусалима она перешла в руки римлян (*Иосиф Флавий*. Иудейская война. VI 8, 3), несколько лет реликвия находилась в Риме и к ней для поклонения приходили многие иудеи, а затем один из римских императоров подарил ее в храм Зевса в Олимпии (*Yarden L.* 1991. P. 64; *Лидов*. 2008. С. 213). Это позволяет предположить, что образы на ней по своему содержанию подходили и для этого языческого храма. Вероятно, завеса как образ звездного неба относилась к неким общим архетипам, во всяком случае, и в античной литературе мы встречаем прецеденты, когда небо с созвездиями неоднократно называлось понятием, относящимся к ткани с особенной красотой, изыскано и искусно вышитой/вытканной узорами. Примеры тому встречаются в произведениях Платона (*Plato Resp.* 529c), Эсхила (*Aeschyl. Prom. vinct.* 24) и Еврипида (*Euripides Hel.* 1096).

Наиболее ранняя из известных нам завес уже христианской традиции относится к коптским тканям IV–V в. (*ил. 4а*). В центре ткани представлен феникс – символ воскресения, окруженный цветами, листьями и бутонами мальвы. Об этих цветах необходимо сделать обширное отступление, поскольку они станут одним из важных символов в иконографии завес.

Этот цветок был одним из самых основных и древнейших видов пищи еще в доаграрный период и высаживался на могилах как ритуальная еда для умерших, дающая жизнь. Одно из наиболее ранних упоминаний цветка принадлежало Гесиоду (VIII–VII в. до н. э.), а Пифагор фактически возводил мальву в центр мироздания, всякий раз начиная свое учение со слов: «Самое священное на свете – лист мальвы» (*Гаспаров*. 2009. С. 114). Эти цветы обильно встречаются в самых разных произведениях искусства, связанных с погребальным культом — на надгробиях саркофагов, в росписях склепов, а также на тканях, связанных с погребальным обрядом, начиная с античности, и всегда сопутствуют изображениям, передающим идею воскресения. Перейдя в христианскую традицию, эти цветы продолжают ту же тему, но, естественно, ставя ее в контекст Воскресения и Жертвы в христианском понимании. Так, они начинают изображаться либо по сторонам креста (*ил. 5 а, б, в*), либо с перекрестием, возложенным прямо на сам цветок посередине (*ил. 4 а, ж, б а, б, в*). В том, что это было отдельной деталью, а не просто частью цветка, можно убедиться на ряде примеров, где те же цветы представлены без перекрестий (*ил. 5 а, б, в, 7 а, б*). Таким образом, в христианском контексте цветок обозначал уже пищу воскресения, которую дает Христос – Причастие – Хлеб Жизни! Это было удивитель-

но емким символом и одновременно очень яркой и глубокой проповедью, раскрывающей самую суть христианства – спасение через соединение со Христом в Евхаристии, со Христом страдавшим, умершим и Воскресшим, победившем Смерть! Чтобы избежать двусмысленности в выражении этих идей, в цветке стилизованно акцентируется крестообразная форма и аллюзии, связанные с хлебом. Для этого были основания. Цветы мальвы хоть и имели в реальности пять лепестков, в своей общей массе пятном воспринимались как цветы крещатые. Это хорошо читается на общей фотографии (ил. 8), что легко давало повод для такой интерпретации.

Что касается сходства с хлебом, то оно было не столько внешним, сколько смысловым, а внешнее подобие ему, в связи с этим, придавали уже художники. При том, что мальва была очень древним видом пищи, она также имела ряд ценных вкусовых, полезных и лекарственных качеств. Это растение было также уникально и тем, что могло при очень небольшом количестве съеденного надолго утолять голод и жажду. Например, Гесиод пишет:

«Дурни не знают, что больше бывает, чем все, половина,
Что на великую пользу идут асфодели и мальва»

(*Hesiod.* 40–41; пер.: В. В. Вересаев).

В одной из схолий к Гесиоду эти строки комментируются так: «самая простая еда, которой можно питаться, мальва и асфоделос; из них получают сок, который используют в пищу. В них много пользы, и больше, чем в самых роскошных блюдах, которые приносят вред, или в самой легкой жизни, говорит (Гесиод). Вероятно, он говорит это, исходя из его опыта. Гермип в сочинении «О семи мудрецах» говорит (о ней как о) пище утоляющей голод – вспоминает ее (как) утоляющую голод и Геродор в пятой книге «Слово о Геракле», и Платон в третьей книге «Законов» говорит, что Эпименид проводил весь день без еды и пищи, употребляя нечто малое и съедобное. И было это изготовлено из асфоделя и мальвы, и это делало его не голодным и не жаждущим» (*Hesiod.* 41:3–15). О мальвах как о еде с ценными вкусовыми качествами, а также как об исцеляющем, лекарственном средстве пишут многие античные авторы, например: Эпименид (*Epimenid.* Test. 5, 19), Плутарх (*Plut.* Sept. sapient. conv. 157, F, 4), Галлен (*Galen.* De victu attenuante. 9, 3) и др.

Смысловая связь мальвы с хлебом как с особой полезной простой и, в то же время, самой насущной и основной пищей, сохранилась и у других народов Средиземноморья, что прямо отразилось даже в их языке.

На иврите растение мальва наряду с заимствованным מלחא «*malvah*» называется חלמית «*chalamith*», что, по мнению авторов статьи «Вкус мальвы»,

полностью идентифицируется с упоминаемым в Библии חלמוth «*chalamuth*» (*Job. 6: 6*) (*Dr. Sarah Oren*). «Растение легко узнаваемое и съедобное, плод которого похож на маленькую круглую буханку нарезанного хлеба. При перестановке буквы иврита дают слово חלם «*lechem*» – хлеб»» (*Ibid*). В иврите связи между словами существуют на уровне корней, и один из видов такой связи – 3-х согласный корень с заменой букв, когда одно слово получается из другого путем их перестановки (*Полонский*). Мальва не только имеет родственный корень со словом хлеб, у неё с этим корнем важная смысловая связь, поскольку в библейские времена растение входило в основной рацион питания евреев на протяжении зимних месяцев, когда фруктовые деревья перестают плодоносить (*Там же*). Связь именно такого рода – важное условие для распознавания корней в словах «*chalamith*» – мальва и «*lechem*» – хлеб в иврите как родственных, так как «главная идея, которая говорит, что иврит – это святой язык, утверждает, что эта система связей между словами адекватна системе связей между объектами» (*Там же*).

Интересно заметить, что древнегреческое слово означающее мальву – *μαλάχη*, содержит те же согласные, что и древнееврейское «*challamuth*», только в обратном порядке.

В арабском языке название мальвы – *هزب* «*hubza*» имеет общий корень со словом *خبز* «*hubz*» – хлеб (*Dr. Sarah Oren*), причем добавленный суфикс и окончание придают слову оттенок уменьшительного значения. Растение очень популярно по сей день и используется в пищу во многих арабских странах.

Интересно, что в русском и украинском языках один из синонимов названия цветка мальва связывается не просто с хлебом, а именно с причастным хлебом – просфорник! Другой термин – «калачики», просто напоминает небольшую опять же хлебную пищу, ведь калачики – это маленькие калачи.

Вероятно, именно употреблением растения в пищу могут объясняться многочисленные изображения мальвы, наполняющие корзины¹ подобно хлебу или плодам (*ил. 6 б*), которые были очень распространенным мотивом. При этом очевидно, что важным моментом было показать, какой именно вид цветка находится в корзине, поэтому изображения сопровождаются различными знаками, указывающими на принадлежность цветка. Так, если масса цветов в корзине представлена обобщенно в виде нескольких высветляющихся к центру розовых кругов (*ил. 6 б*), то рядом изображаются несколько отдельных цветов с четко выраженной формой сердцевидных

¹ Обширный ряд аналогий корзин с подобными цветами приводит О. В. Лечицкая, см.: *Лечицкая. 2010. С. 146; Peri. 2013. Р. 44. Cat. 2.*

лепестков и перекрестием, если же композиция не позволяет представить отдельно цветы в развернутом виде перед корзиной, то в самой корзине изображается только один, выступающий из нее цветок, в котором четко выделяется его форма и часто перекрестие. Например, на квадратной нашивке с изображением всадника из собрания Государственного Эрмитажа (Санкт-Петербург) (ил. 9) (Osharina. 2013. P. 208–225. Fig. 6.) Такие образцы также очень распространены и составляют большую группу сохранившихся памятников (*Ibid.* Fig. 2, 4, 6, 8, 10).

Единство функций и символики мальвы, привело к устойчивому сочетанию этого образа в христианскую эпоху с символом хлеба и просфоры, что отразилось также и в изобразительной форме. Например, это прослеживается на штампах просфор (Galavaris. 1970. P. 94–95. Fig. 46, 48), где параллельно в идентичных образцах круги с перекрестьями (ил. 10 а) заменяются цветами (ил. 10 б). Активно в рисунках на просфорных и хлебных печатях используется форма четырехлепесткового цветка, обильно встречающегося в мозаиках (ил. 10 в (*Ibid.* P. 27. Fig. 8), 10 б, г, д). Об очевидной распространенности и свободной взаимозаменяемости символов круга с крестом и четырехлепесткового цветка говорят и сами хлеба приношения, которые встречаем в мозаиках Равенны: в сцене Жертвоприношение Авеля, Мельхиседека и Авраама из Сант-Аполинаре-ин-Классе. Два хлеба по сторонам от чаши имеют в центре круги с крестами (ил. 11 а), а на хлебах в аналогичной сцене Жертвоприношения Авеля и Мельхиседека в Сан-Витале в центре четко очерченные цветы (ил. 11 б).

Важной характеристикой цветов-хлебов, связанной с завесами, является их расположение в местах условной границы священного пространства. Например, над кивориями, входом в алтарь или на границе верхнего и нижнего регистров в мозаиках, на саркофагах и над погребальными нишами в катакомбах. К размышлениям над этой связью подталкивает так же работа М. А. Бобрик «Икона Тайной вечери над Царскими вратами: К истории ранних слоев семантики» (Бобрик. 2000. С. 525–558). Исследовательница приводит множество примеров, где в античных погребальных сооружениях образ трапезы бессмертия, участником которой обязательно изображался умерший, помещался над символическим входом/дверью в загробный мир и над самим захоронением (которое тоже являлось таким входом) и обозначал райскую трапезу бессмертия (Бобрик. 2000. С. 528–530). Эта традиция сохранилась в христианских погребальных сооружениях, где пир с умершим трансформировался в различные варианты Евхаристии, которая, сохраняя свою позицию над входом или над самим захоронением, объединяла двери гроба (*loculus*'а, саркофага) с трапезой с воскресшим Христом, царством Небесным, воскресением и вечной жиз-

нюю (Там же. С. 530–531). Тема изображений поддерживалась обширной традицией текстов, где так же тесно были взаимосвязаны трапеза и вход (дверь) (Там же. С. 533–536). Семантические связи между изображением и его расположением были перенесены в христианский храм, сакральное устройство которого сохраняло аналогии с погребальными сооружениями. И в храмах, и в погребальных сооружениях тема Евхаристии сосредотачивались на символических границах перехода из одного мира в другой (Там же. С. 536). В храме это могло происходить на входе, на границе наоса и алтарной части (по горизонтальной оси), а также на символическом переходе от земного мира к небесному (по вертикальной оси), то есть от нижних регистров декорации к верхним (Там же. 536–538).

Рассматривая разные типы сюжета Евхаристии, М. А. Бобрик делает следующие важные для нас замечания о сокращенных, символических вариантах ее изображений: «Замещение позиции над входом в храм символом Евхаристии имело за собой длительную традицию. В христианских церквях Египта, Палестины, Сирии, Малой Азии в этой роли выступал один из предельно обобщенных символов – диск евхаристического хлеба с рисунком пересекающихся крестообразно линий преломления» (Там же. С. 536).

Эти наблюдения идеально соответствуют тому, что мы находим в иконографии завес, которые в силу своей особой функции представляли именно такую границу. Знаки Евхаристии были крайне важными иконографическими элементами на завесах потому, что сама завеса символически отождествлялась с телом Христа. Это было одним из самых ранних толкований завесы, данное ей апостолом Павлом: «Итак, братия, имея дерзновение входить во святилище посредством крови Иисуса Христа, путем новым и живым, который Он вновь открыл нам **через завесу, то есть плоть Свою**» (Евр. 10:19–21). Направление, данное апостолом, далее развивается и у отцов церкви. В этой символической перспективе изображенные на завесах мальвы-хлебы усиливали и конкретизировали восприятие их как плоти Христа. Именно это значение было ключевой темой в развитии иконографии завес, и придя к такому пониманию мы обретаем осмысленность и логичность в понимании большинства известных нам на завесах сюжетов.

Опираясь на символическое значение завесы как Тела Христа и рассмотренное нами значение мальвы как символа хлеба, который дает Христос, вернемся к рассмотрению иконографии ранних завес.

Завеса с Фениксом символически представляет Христа Воскресшего и дающего Жизнь через Свою пищу воскресения, которая окружает феникса со всех сторон и представлена в изобилии (*ил. 4, а, ж*). Если не учи-

тывать, что мальвы имеют перекрестия, а Феникс медальон (характерный знак для уже византийских изображений феникса (*ил. 4 е*), то ткань воспринималась бы как языческая, однако четкие перекрестия на цветах приводят именно к христианскому пониманию. Будучи новой, завеса воспринималась ярко и празднично, как это видно по реконструкции (*ил. 4 ж*).

Другая завеса, сохранившаяся лишь частично, представляет собой корзину с цветами-хлебами и два выложенных из нее цветка с перекрестиями. Иконография ткани несет то же значение – Завеса – Тело Христа – Евхаристия. Здесь интересно сравнить, насколько похожими на традиционные изображения хлебов в корзинах (*ил. 12 а, б, в*) представлены цветы.

Завеса на мозаике с Феодорой из Сан-Витале ок. 546–547 г. (*ил. 13*) также имеет символы, идентично повторяющиеся на просфорных штампах (*ил. 10 в*).

Ту же идею транслируют завесы, изображенные на мозаике, представляющей так называемый дворец Теодориха в Сант-Аполинаре в Равенне (*ил. 14 а, б, в*). Ткани не были представлены на мозаике изначально, а привнесены туда после 570 г. Завесы имеют терракотовые круги с перекрестиями, – вариант изображения традиционных цветов-хлебов, – и могут быть рассмотрены в значении литургических алтарных завес. В пользу того, что завесы имеют символическое значение алтарных, говорят следующие аргументы. Первоначально здание замысливалось как изображение светского дворца, из которого выходили Теодорих и его свита. После победы византийской армии и взятия Равенны их портреты были удалены и заменены завесами. Такая работа требует гораздо большего труда, чем изменения только самих фигур. Это указывает на то, что размещение в этих местах завес было необходимо и глубоко осмысленно. После изгнания Теодориха из Равенны это имело определенный назидательный эффект. Ранее Теодорих выходил из дворца как триумфального входа и вместе с придворными шествовал ко Христу, но после появления завес смысловой акцент композиции изменился – пустой дворец стал восприниматься как триумфальный вход, из которого шествуют праведники ко Христу. Они идут по золотому фону, среди цветов под ногами и все это говорит о том, что шествие происходит в царстве небесном (*ил. 14 г*). Завесы дополняли этот образ. Они открывались для вошедших праведников в центральном проходе и закрывались перед Теодорихом и его свитой, показывая, что завеса-дверь в Царство небесное закрылась перед еретиком. Наглядным напоминанием об этом служили части рук, которые видны на фоне колон (*ил. 14 б*). Изменение композиции и закрытие завес перед Теодорихом еще более подчеркивалось тем, что церковь перепосвятили св. Мартину, епископу Турскому, которого называли «молотом еретиков»

(*malleus haereticorum*)» (Лазарев. 1986. С. 43, сноска 23). Таким образом, завесы меняли сюжет, превращая дворец из светского здания в сакральный вход в царствие Божие.

Из всех сюжетов с завесами в мозаиках Равенны только завесы дворца Теодориха занимают не периферийное, а центральное место в композиции, превращая сам вход в событие и сюжет! И если учитывать, что сделано это было заведомо, то, вероятно, крайне важным было и то, что на них будет изображено. И рассматривать и завесы, и изображения на них необходимо в контексте завес кивория, о которых св. Иоанн Златоуст говорит: «когда видишь, что поднимаются завесы, то представляй себе, что разверзаются небеса...» (PG. 62. Col. 29) <перевод наш Ю. М.>.

Идею завесы как Тела Христова, открывающего путь «новый и живой во святилище» представляет египетская завеса VI в. из музея в Кливленде (*ил. 15*). В центре ее изображен египетский крест «анх» известный с древнейших времен Египта как «ключ жизни», который, из-за своей схожести с христианским крестом, вошел в коптскую символику как символ вечной жизни. В данном же случае на завесе он является и символом самого Христа, о чем свидетельствует сокращенная надпись на его подножии: «Иисус Христос Сын Божий». Крест помещен под арку из гирлянды цветов – символ прославления, над которой, по сторонам расположены два машущих крыльями и обращенных к Хрисме павлина – символы бессмертия. Они еще более усиливают значение креста в центре. Позади и ниже павлинов представлены множество несущих гирлянды прославления животных. В этом действии они становятся частью радостной встречи Христа, поклонения и молитвы к Нему.

Под крестом, в нижней части завесы, отделенной горизонтальной перекладиной – условной границей дольнего мира, вверху изображена Хрисма. Ее окружают буквы альфа и омега – начало и конец, сопутствующие образам и символам Христа, подчеркивающие Его изначальность и божественность. По сторонам от них (снова в зоне символической границы!) изображены два крупных цветка с перекрестиями – символы Тела Христа и Евхаристии и под ними уже три фигуры молящихся с воздетыми руками.

Таким образом, нижняя часть композиции показывает путь ко спасению через моление ко Христу и соединение с ним в Причастии, а верхняя – воскресшего и взошедшего на небо Христа, что в целом являет идею Церкви – как Тела Христова – главную символическую идею не только иконографии данной ткани, но самой завесы как предмета.

Как и все искусство ранневизантийского периода, завесы имели не только символы, но и передавали идеи через реальные образы, при этом сохраняя верность основной теме – спасение через Тело Христово.

Одним из интересных примеров здесь являются завесы, представляющие Богоматерь. Например, на коптской завесе VI в., хранящейся в Кливленде (ил. 16), Богоматерь уже в ранневизантийский период связывают с завесой Тела Христа, а также образом Его Воплощения и создания Его Церкви. В евангельскую эпоху, согласно Преданию, Богоматерь в момент Благовещения тклет завесу во Святая Святых. На основании этого в византийских литургических произведениях работа Девы Марии и сама катапетасма теснейшим образом связываются с плотью Христа, которая, как завеса Храма в руках Богородицы, начинает ткаться в пречистой утробе Девы Марии (*Канон Великий*. 1903. С. 20; *Шалина*. 2005. С. 365–366).

Завеса, тканная по преданию Богоматерью, согласно евангелиям, во время Распятия и смерти Христа раздирается в Храме «надвое, сверху донизу» (Мф. 27:51; Мк. 15:38; Лк. 23:45). Это событие, а также слова апостола Павла приводят к устойчивому отождествлению символа завесы с Телом Христовым. Это направление, данное евангельским текстом и апостолом, далее развивается у отцов церкви, тесно переплетаясь с образом Богоматери. Так, например: Прокл Константинопольский¹ уподобляет катапетасму плоти Христовой (PG. Т. 85. Col. 433). Продолжая эту тему, Богородицу уподобляют червленице (κόκκινον), в первоначальном значении – шерсти багряного цвета (Исх. 25, 4; 2 Пар. 2, 14). В акафисте Благовещению Пресвятой Богородицы, составленном в VII в. диак. Георгием Писидийским, находим: «Радуйся червленица, кровями своими окрасившая божественную порфиру для Царя сил». Здесь под божественною порфирею Царя разумеется плоть Богочеловека (*Дьяченко*. 2006. С. 815). В великом каноне св. Андрея Критского читаем: «Яко от обращения червленицы, Пречистая, умная багряница² Емануилева, внутрь во чреве твоём плоть исткася: тем Богородицу воистину Тя почитаем» (*Канон Великий*. 1903. С. 20). Из текстов видим, что Плоть Христа, как бы ткется во чреве Богоматери из ее крови, как из пурпурной пряжи багряная одежда.

Позднее эти аллюзии переходят и на саму Богородицу, которую византийские отцы Церкви называют завесой, покрывшей своей человеческой плотью воплотившегося Христа. В гомилии на праздник Введения во храм Пресвятой Богородицы Георгий Никомидийский³ характеризует ее как «живую завесу (τό καταπέτασμα) Логоса, за которой скрывается Его божественность» (PG. Т. 100. Col. 1424). Даже видения, связанные с катапетасмой перекликаются с качествами-эпитетами Богоматери, например,

¹ Ученик святителя Иоанна Златоуста, им же рукоположен, константинопольский епископ (434/437 – † 446/447).

² Багряница – одежда багряного цвета (Апок. 17, 4), см.: *Дьяченко*. 2006. С. 815.

³ Георгий Никомидийский, IX в. (рукоположен в 860 г.).

с Неопалимой Купиной. Так Евагрий Схоластик¹ в «Церковной истории» вспоминает, как император Маврикий, совершая курение фимиама в святилище храма святой и Пречистой Девы и Богородицы Марии увидел, что завеса вокруг святой трапезы объята пламенем; так, что Маврикий сам был поражен ужасом и устрасился видения (PG. Т. 86.2. Col. 2836 A). Случаи, когда расположенные над св. трапезой завесы, иногда в виде священного огня, сходили во время евхаристического освящения, чтобы сокрыть Тайны, неоднократно отмечаются также в агиографических источниках (*Тафм.* 2010. С. 343–345).

Представленная завеса с Богородицею из Кливленда (*ил. 16*), так же, как и завеса с египетским крестом (*ил. 15*), разделена на нижний и верхний регистры. Нижний регистр представляет важные смысловые вехи христианской истории: начало Боговоплощения – Богородица, держащую на коленях младенца Христа и результат – создание Церкви Христовой в лице апостолов, чьи портреты на гирлянде прославления из цветов и плодов окружают Богородицу. В верхнем регистре изображен восседающий на небесном престоле и возносимый ангелами Христос, благословляющий свою Церковь.

Тема Богородицы как начала Вочеловечения Христа и создания его Тела, пройдет через всю эволюцию литургических тканей от завес кивория, до катапетасмы царских вратах (*ил. 17*) и воздухов (*ил. 18 а*), где окончательно утвердится и получит широкое распространение на малых покровцах, покрывающих во время литургии причастную Чашу (*ил. 18 б*).

Параллельно с образами Богородицы, начиная с раннего периода Византии, в иконографии завес развиваются другие крупные композиции, представляющие уже не символы, а реальных персонажей, и раскрывающие идею Тела Христова как создание Его Церкви. Крупнейшим и уникальным примером, несомненно оказавшим большое влияние на создание многих других завес, является завеса, подаренная Юстинианом Великим для надпрестольного кивория в Св. Софии Константинопольской и подробно описанная Павлом Силенциарием ок. 563 г. Завеса не сохранилась, но на основании текста поэмы и последующих памятников, повторявших завесы, крупный российский специалист в области древнего текстиля А. А. Иерусалимская предложила ее первую иконографическую реконструкцию (*Иерусалимская.* 1988. С. 8–19), ставшую прецедентом и основой для продолжения нами исследования в этом направлении, а также создания комплексной схемы, дающей представление об общем идейном замысле всей иконографической программы этих завес и расположении сюжетов

¹ Ок. 536 – после 594 г.

на них (ил. 19) (Матвеева. 2015). (В предложенной схеме-реконструкции совмещены центральное и два боковых полотнища, представленные в развертке. На реальном трехмерном кивории это были три отдельных завесы, составлявшие, однако, общий комплект. Они находились на фронтальной и боковых сторонах, разделение которых в схеме показано условными изображениями колон кивория и его арки).

Композиция катапетасмы, подаренной Юстинианом, состояла из трех частей: центральное полотнище занимал сюжет «Traditio Legis», где Христос передавал апостолам Петру и Павлу священное Писание, а на боковых частях завесы были изображены Юстиниан и Феодора, благословляемые на одном полотнище Христом, а на другом – Богоматерью. Верхнюю кайму завесы украшали «Чудеса Христовы», а нижнюю – изображения богоугодных зданий, выстроенных Юстинианом. В комплексе все три части катапетасмы составляли единую иконографическую программу, где императорская чета представала как бы продолжателями апостолов, получающими благословение на несение своего императорского служения и предлагающими дары в виде созданных ими построек – больниц и храмов (Матвеева. 2015).

Портреты императора и императрицы, расположенные на боковых панелях завесы кивория, зрительно оказывались обрамленными его колоннами и аркой, таким образом, помещенными на той границе, за которой находилось самое сакральное пространство – поднятый на ступени и покрытый сенью престол. В связи с этим вспоминается 69 правило Шестого Вселенского Собора, которое «воспрещая всем, принадлежащим к разряду мирян, входить внутрь священного алтаря, добавляло: но, **по некоему древнейшему преданию**, отнюдь не возбраняется сие власти и достоинству царскому, **когда восхочет принести дары Творцу**» <выделено нами. – Ю. М.> (Троицкий. 1912. С. 376–377. Сн. 2). Несмотря на то, что постановления Собора относились к 680 г., а создание боковых частей катапетасмы, могло произойти между 537 и 563 гг., обращает на себя внимание факт, что в правиле говорится о «некоем древнейшем предании», что относит практику к более раннему времени. Это объясняет появление императорских портретов в самой сакральной зоне – по сторонам от престола, что сегодня может показаться кощунством. Изображение на завесах Святой Софии венценосных особ, приносящих дары Христу, является, по наблюдениям А. Грабара, первым известным прецедентом этой темы в истории христианской иконографии (Грабар. 2000. С. 122). Принесение даров в подобном контексте было, скорее, знаком признания верховной власти Христа, просьбой благословения и выражением готовности служить Спасителю. Впоследствии подобные просьбы обретут реальность

не только в контексте многих монументальных произведений (мозаики, фрески), но также на крупных церковных тканях, относящихся к алтарю (катапетасмах, воздухах и плащаницах). В последних традиция получит две формы развития и будет выражаться как портретами правителей с дарами в руках, так и, сохраняющей тот же смысл, ктиторской надписью, где указывается вкладчик (= портрет), сам дар (= изображение приношения в руках ктитора) и просьба о молитве.

Вслед за иконографическим расцветом завес в VI в. наступил первый иконоборческий период 730–787 гг., когда большинство из них, вероятно, были уничтожены, но уже первое восстановление иконопочитания содержит сведения о восстановлении использования завес со священными образами.

Они упоминаются в «Хронографии» Феофана (PG. Т. 108, Col. 993), который сообщает, что иконолюбивый император Михаил I Рангаве (811/813–844) на своей коронации в Св. Софии в четверг 25 декабря 811 г. пожертвовал украшения для святого престола (θυσιατηρίω), а именно золотые сосуды, инкрустированные камнями, и набор из четырех завес (τετραβήλα) **древней** ручной работы, роскошно усыпанных золотом и пурпуром и украшенных прекрасными **священными образами** (PG. Т. 108, Col. 993) <выделено нами Ю. М.>. Вероятно, указание на древность работы должно было говорить о том, что подаренные завесы были сохранены от доиконоборческого периода и, таким образом, являлись не просто императорским даром, но и свидетельством подвига иконопочитания, ведь укрытие и хранение их было связано с риском для жизни. Это свидетельство имеет уникальную ценность, показывая, насколько ценились завесы престола, что некоторые из них были сохранены в период иконоборчества и с первым восстановлением иконопочитания торжественно возвращены в церковь! К сожалению, как отмечает Т. Ф. Метьюз, этим завесам была уготована недолгая жизнь. Они определенно не пережили воцарения Льва Армянина в 813 г. и иконоборческого собора 815 г. в Святой Софии (Mathews. 1980. P. 167).

В отношении самой композиции подаренных Михаилом II Рангаве завес, к сожалению, ничего не известно, но завесы, которые продолжали создаваться в Египте, не затронутым иконоборчеством, свидетельствуют о продолжении темы Создания Христом Его Церкви. Прекрасным примером этого является египетская завеса VII–VIII вв. (ил. 20 а) из музея декоративно-прикладного искусства в Берлине. Общность завесы Юстиниана с этим произведением отмечают Й. Стржиговский (Strzygowski. 1901. S. 100–101.) и А. А. Иерусалимская (Иерусалимская. 1988. С. 17). По мнению исследовательницы ткань, вероятно, копировала более поздние столичные повторения, катапетасмы из Св. Софии. Сохранившаяся часть

композиции показывает, что она близка к изображению на саркофагах сюжета «*Traditio Legis*», а размещение на верхней кайме чудес Христовых полностью совпадает с описанием завесы из Св. Софии. Как еще одно повторение столичных образцов исследовательница указывает завесу с Даниилом (*ил. 20 б*), также относящуюся к VII–VIII вв., где на нижней кайме представлены, в качестве даров и богоугодных дел, изображения построенных в Египте церквей-маририев.

Представленным обзором тканей пока ограничивается список известных нам сегодня завес, относящихся к первому тысячелетию, однако возможно, что со временем он окажется шире. Данный материал собран и проанализирован впервые, и хотя он не столь обширен, как произведения второго тысячелетия, он предстает логичной системой, направленной на раскрытие единой идеи, преподносимой в разных ее аспектах – спасение через Тело Христово.

В послеиконоборческий период завесы постепенно переходят с кивориев на линию царских врат и параллельно производят вторую эволюционную линию, постепенно превращаясь в воздухи, выносимые во время Великого Входа. Переход в их иконографию представляется наиболее интересным.

Особенности воздухов, воспринятые от завес

Иконография воздухов показывает, что ими унаследовано от катептасмы не только символическое значение, сохранившееся до сих пор: камень, «которым Иосиф закрыл гроб и который запечатан был стражей Пилата» (*Герман, свят. С. 71*). В иконографию аэров вошли и другие темы, исконно присущие завесе, идущие от ее символического отождествления с Телом Христовым, завесой храма, Девой Марией и «Завесой Тела Христа». Эта символика неизбежно содержала в себе множество, наполняющих ее граней-тем: Богородица, Воплощение, Богочеловечество, Жертва, Смерть, Воскресение, Евхаристия, Церковь. Эти аспекты отразились в иконографии дошедших до нас больших воздухов с сюжетами: «Распятие» (т. н. пелена из ГИМа XI в. (*ил. 1*)), «Снятие со Креста» (валашский воздух 1517–1519 гг. (*ил. 21 а*)), «Несение во гроб» (воздух Анастасии Романовны XVI в. (*ил. 21 б*)), «Оплакивание» (воздух Старицких (*ил. 21 в*)), «Христос во Гробе» (воздух ок. 1300 г. короля Стефана Уроша II Милутина (*ил. 21 г*)), «Спас Нерукотворный» (воздух из ГИМа 1389 г. (*ил. 2*)), «Причащение Апостолов» (воздух из Фессалоник ок. 1300 г. (*ил. 21 д*)), «Небесная литургия» (воздух 1282–1328 гг. императора Андроника II Палеолога (*ил. 21 е*)). Вслед за большими покровами темы завесы переняли

и малые покровцы, где кроме уже названных «Распятия» и «Причащения Апостолов» появились сюжеты: «Богоматерь Воплощение» (воздух XV в. из Сергиево-Посадского музея, инв. № 637) (ил. 22 а), «Богоматерь Знамение» (воздух 1216 г. Теодора Комнина Епирского деспота) (ил. 18), «Служба св. Отцов» (воздух XV в. из монастыря Хиландар на Афоне) (ил. 22 б) и позднее «Се Агнец» (воздух XV в. из ГРМ, инв. № ДрТ-148) (ил. 22 в).

Если бы понимание воздуха было ограничено лишь символикой камня, закрывающего Гроб, этому сюжетному богатству не было бы суждено появиться, и даже логику подбора таких сюжетов в связи с символикой воздуха – «камня» понять было бы невозможно. Но, если учесть, что предшественником воздуха была катапетасма, передавшая ему свои значения – подбор сюжетов становится очевидным. Все изображения концентрируются вокруг различных аспектов Тела Христа – поместить их на камне, закрывающем Гроб – странно, но на завесе, обозначающей само Тело Спасителя – закономерно.

Точно так же завесам воздух обязан и своим композиционно-иконографическим богатством. Это, прежде всего, возможность объединять в центральном поле средника сразу несколько сюжетов, иногда даже в рамках одной общей композиции. Например, на упомянутом воздухе из Фессалоник ок. 1300 г. совмещаются сюжеты: «Христос во Гробе», «Небесная Литургия» и «Причащение Апостолов» (ил. 21 д); на воздухе княгини Татьяны Андреевны Темкиной-Ростовской 1560–1562 гг. из Казани в одной композиции совмещены: «Снятие со креста» и «Положение во Гроб» (ил. 23 а); на воздухе Елены Верейской 1466 г. из Астраханского музея изображены: «Снятие со Креста», «Положение во Гроб», «Сошествие во ад» (ил. 23 б). Подобное совмещение сюжетов на завесах встречаем с VI в.

Источником традиции соединять сюжеты могло быть и особое устройство катапетасмы. Завесы кивория, предназначавшиеся для четырех его сторон, из которых видны были обычно только три (передняя и две боковых), тоже имели разные сюжеты. Например, на завесах из св. Софии Константинопольской, описанных Павлом Силенциарием, на передней панели был изображен Христос, передающий Закон Петру и Павлу; на правом полотнище императорская чета, благословляемая Христом; на левом – она же, благословляемая Богоматерью (*Иерусалимская*. 1988. С. 11–16; *Васильева*. 1994. С. 136, строки 802–803).

Это трехчастное деление сюжетов завесы, обусловленное тремя полотнищами, разделенными на фасадную и боковые стороны, тем не менее, считалось одним целым, что отразилось в иконографии воздухон, как объединение по горизонтали трех сюжетов в поле средника. При этом (так же,

как и в завесах) иногда центральный сюжет мог быть большего размера и фланкировался двумя равноценными боковыми, как, например, на представленном выше воздухе 1300 г. из Фессалоник (*ил. 21 д*), где в среднем поле совмещаются композиции «Христос во Гробе» и «Небесная Литургия», а по сторонам от него расположены две части «Евхаристии»: с одной стороны Христос причащает Апостолов Вином, а с другой – Хлебом.

Влиянием трехчастного деления завес можно объяснить причины появления практики использования не одной, а сразу трех плащаниц, причем с разными сюжетами. Это явление было описано в середине XVII в. Павлом Алеппским, принимавшем участие в процессии Великого Входа в Троице-Сергиевой лавре: «Когда мы вышли с великим входом, множество священников шли с тремя плащаницами: одна – с изображением Снятия Господа с креста, с узорами и письменами кругом, все из круглого жемчуга, которого так много, что кажется, будто это рассыпанный горох: вторая плащаница – вышитая: от превосходного цвета одежд и лиц кажется, будто это нарисовано красками: такая же и третья» (*Павел Алеппский. 1898. С. 29*). Из отрывка видно, что все три ткани были равноценны и крупных размеров, т. к. они сравниваются между собой, а для их переноса требуется «множество священников» – таким образом, это не был комплект из одного большого и двух малых воздушов. Павел Алеппский называет их именно плащаницами, поэтому, нужно полагать, что на всех трех были сюжеты, связанные со смертью, погребением и воскресением Спасителя. Это те же сюжеты, которые мы встречали соединенными в более ранних воздушах: либо в одной общей композиции («Снятие со креста» и «Положение во Гроб» на воздухе княгини Татьяны Андреевны Темкиной-Ростовской 1560–1562 гг. из Казани) (*ил. 23 а*), либо в трех отдельных («Снятие со Креста», «Положение во Гроб», «Сошествие во ад»), но объединенных общим композиционным полем и сюжетной каймой произведения, как на воздухе Елены Верейской 1466 г. из Астраханского музея) (*ил. 23 б*). В. Троицкий отмечает, что в XVII в. «по чиновнику Московского Успенского собора полагаются на гробе три плащаницы» (*Троицкий. 1912. С. 517*).

Три названные аспекта объединены не только в завесах, воздушах и плащаницах, они являются еще тремя главными символическими и образными темами кивория, которые он был предназначен являть. Напомним, что по слову Св. Германа Константинопольского: «Киворий соответствует месту, на котором распят был Христос, ибо близки были то место и пещера, где Он был погребен. **Поставлен же он в церкви, чтобы кратко показать распятие, погребение и воскресение Христово**» (*Герман, свт. С. 44–45*) <выделено нами Ю. М.>.

Таким образом, сюжеты, разделенные на три отдельных полотнища и используемые вместе, как три части одного целого, встречаем не только на завесах и воздухах, но и на плащаницах. Сохранявшаяся столь долго практика указывает на существование устойчивой традиции трехчастного деления покровов престола, идущей от завес Скинии к завесам христианского кивория, через трехчастное деление воздуху к тройным комплектам плащаниц. Традиция столь древняя и все еще действующая до середины XVII в.

Широкие каймы воздуху, украшенные сюжетами, дополняющими средник, также изначально входили в иконографическую систему завес и известны с VI в. Например, на уже упомянутой завесе с Богородицею из Кливленда (ил. 16 а), каймы украшены бюстами двенадцати апостолов; на завесах кивория из св. Софии Константинопольской, на верхней кайме располагались изображения чудес Христовых, а нижнюю кайму занимали изображения церквей больниц и других богоугодных зданий, благотворительно построенных Юстинианом (ил. 19 а) (Матвеева. 2015).

Отдельно необходимо остановиться на сохранении в эволюции иконографии завес воздуху и плащаниц символов тела Христа в виде условного изображения диска евхаристического хлеба или, как было показано ранее, в виде красных круглых или крестовидных цветов с перекрестиями. Эти символы проходят через всю историю литургических тканей, начиная от наиболее ранних образцов, как, например, ткань с фениксом (ил. 4 а, ж).

Ученые, исследующие коптские ткани, отмечают, что уже в IV–VI вв. происходит наиболее широкое использование цветов мальвы, на завесах и погребальных покровах – плащаницах (Лечицкая. 2010. С. 151; Paetz gen. Schi-*eck*. 2009. P. 125). При этом, в ряде случаев бывает затруднительно определить к завесам или погребальным покровам относилась ткань, имеющая мальвы, в частности, например ткань с фениксом (ил. 4 а) и другие (Wulff, Volbach. 1926. S. 10, 13–14. № 9227, 9228, 6811, 9217. Taf. 7, 13, 45, 47). В большинстве своем, коптские ткани относятся к предметам, найденным в захоронениях, а значит, связанным с заупокойным культом. Почему же погребальная символика переходит на завесы, и почему мы иногда вынуждены, таким образом, делать допущения, что занавесы используются в захоронениях в качестве плащаниц?

Вероятно, это происходило потому, что плащаница не только покрывала сверху покойного, но и, подобно завесе, отделяла, «завешивала» вход в потусторонний мир, с одной стороны для умершего, с другой – для живущих. Это соответствовало пониманию перехода границ того и этого мира как завесы. Таким образом, ткани, вероятно, отводилась особая роль в заупокойном культе – вне зависимости от того, в каком положе-

нии (вертикально или горизонтально) она находилась, она означала границу. Так, плащаницы и завесы становились близки по своим значениям, а их размеры и общность символического содержания декора позволяли некоторую взаимозаменяемость и в функциях. В христианской традиции память о таком значении плащаницы будет сохраняться более тысячи лет, когда фон плащаниц (как и фоны ранних завес (ил. 4 а, ж, 13, 14 а, б)) с изображением Тела Христа будет сплошь покрываться кругами с перекрестиями, например на плащанице 1282–1328 гг. Андроника II Палеолога (ил. 21 е) или плащанице ок. 1300 г. вклада короля Стефана Милутина Урешы II (ил. 21 з). Эта иконография будет наследоваться в некоторых памятниках вплоть до XV в., как, например, в т. н. «Голубой» плащанице из Троице-Сергиевой Лавры (ил. 3).

Изображения крестов в кругах станут обязательными и для другой разновидности церковных тканей, символически означающей Тело Христово – епископского и священнического облачения. По толкованию св. Германа: «архиерей своей одеждой являет червленую и кровавую **ризу Плоти Христовой**, которую носил бесплотный Бог, как порфиру, окрашенную чистою кровью Девы Богородицы» (Герман, свт. С. 59), и об одежде священника говорит: «...а указывает (пророк) на **ризу Плоти Христовой**, окрашенную пречистой Кровью на кресте Его» (Герман, свт. С. 51). В изображениях эти одеяния также находим покрытыми крестами в кругах, один из наиболее ранних известных нам примеров, вдохновленных византийскими столичными образцами – египетская завеса VIII в., где Христос и апостол Петр изображены в одеждах, покрытых крестами в кругах (ил. 20 а). Как хорошо известно, эта традиция в иконографии священнических одежд существует по сей день.

Интересно, что использование символа креста в круге как Тела Христова наиболее долго живет именно в литургических тканях, причем в самых разных проявлениях. Кресты в кругах не только россыпью заполняют фоны плащаниц, воздухов и одежд, они продолжают изображаться на кивориях – символах входа в гроб (ил. 24 а) и символически изображать сами просфоры, как на воздухе с Евхаристией кон. XIII – нач. XIV вв. (ил. 24 б). Везде в приведенных примерах форма креста имеет на концах характерное расширение, которое подчеркивалось так же и в перекрестиях над цветами-хлебами (ил. 4 а, ж, б б, в). В иконографии некоторых малых покровцов можно встретить отголоски прямого повторения традиции окружать символ или сюжет, связанный с Причастием, подобием цветов мальвы, например, на покровце кон. XIV – нач. XV в. из музея православной церкви в Сербии (Косів. 2013. С. 26) и ряде украинских покровцов XVII–XVIII вв. (Косів. 2013. С. 44, 100, 114).

Тема непосредственного изображения сюжета Евхаристии также имела место на больших воздухах (ил. 25) и малых покровцах (ил. 24 а), и активно использовалась до XVI в.

Завершая сказанное, отметим, что наша попытка рассмотреть эволюцию в иконографии литургических тканей хоть и является очень схематичной, все же необходима и дает понимание принципов и основной направленности развития всей иконографии литургического текстиля в целом. Представленный обзор иконографии показал, что единый смысл всех изображений на литургических тканях – их связь с Телом Христа – Хлебом жизни. Это проявляется как в символике и функции самих предметов, так и в их иконографии. Главная идея, развивавшаяся в композициях церковных покровов от древних завес до позднейших воздухов – это объяснение таинства Евхаристии как тайны Тела Христа через Его воплощение, смерть и Воскресение, создание Церкви и литургическую бескровную Жертву.

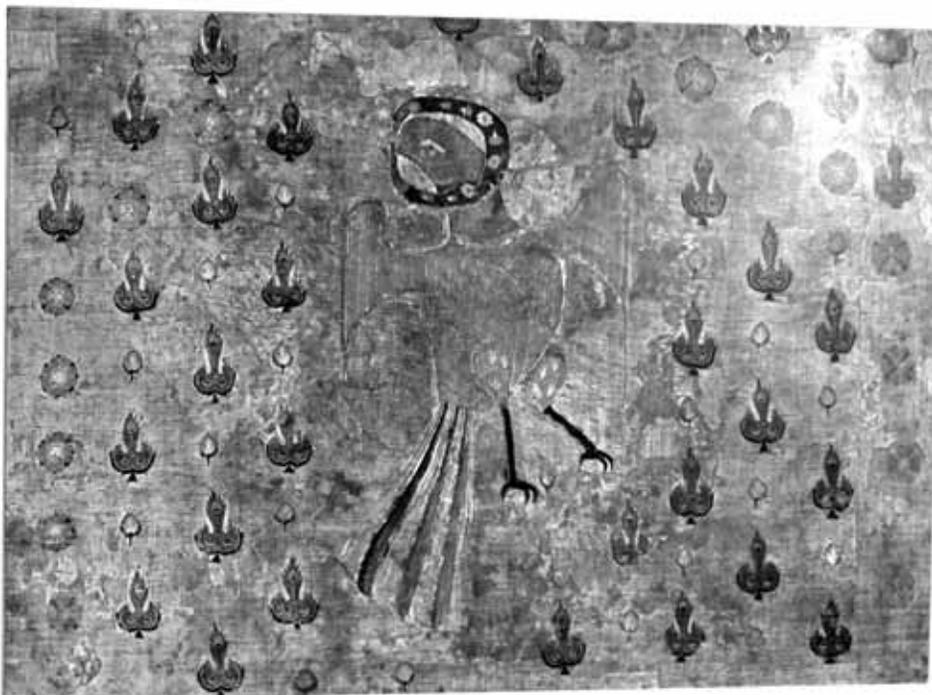
ИЛЛЮСТРАЦИИ



Ил. 2



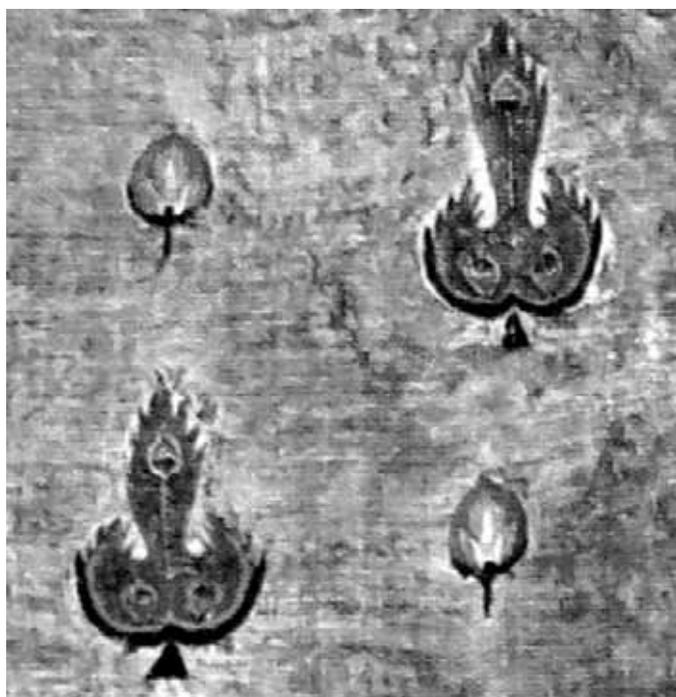
Ил. 3



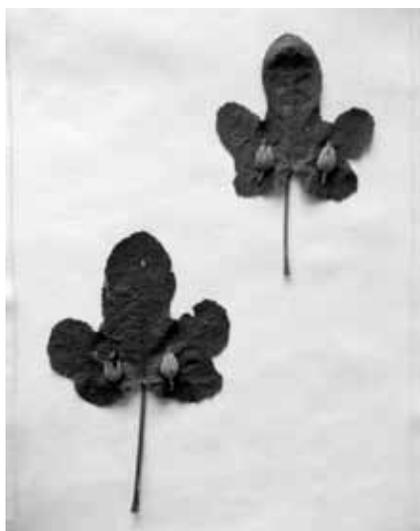
Ил. 4 а



Ил. 4 б



Ил. 4 в

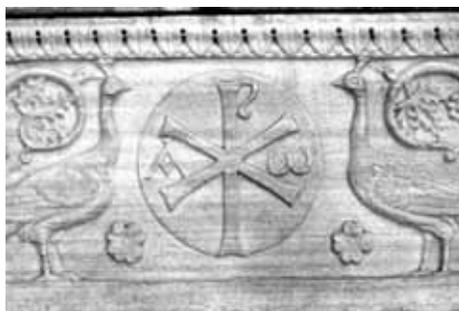


Ил. 4 г



Ил. 4 д

*Ил. 4 е**Ил. 4 ж*



Ил. 5 а



Ил. 5 б



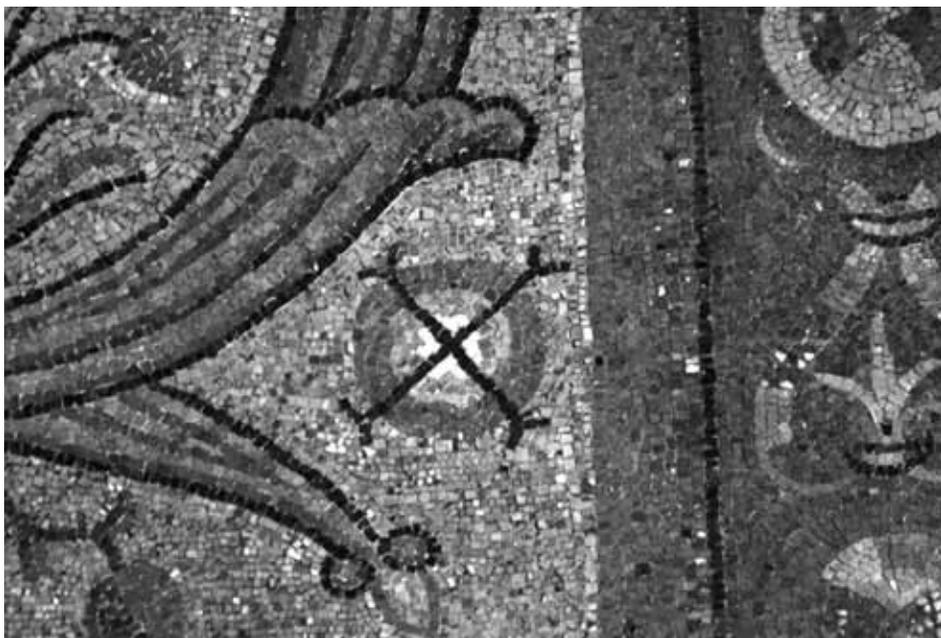
Ил. 5 в



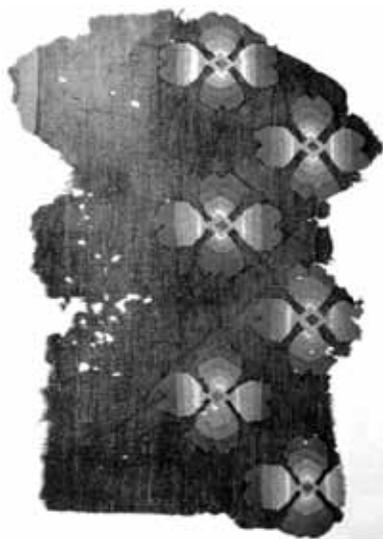
Ил. 6 а



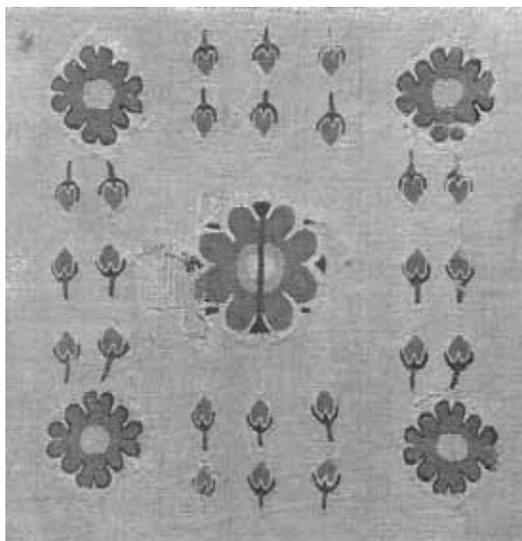
Ил. 6 б



Ил. 6 в



Ил. 7 а



Ил. 7 б



Ил. 8

*Ил. 9**Ил. 10 а*



Ил. 10 б



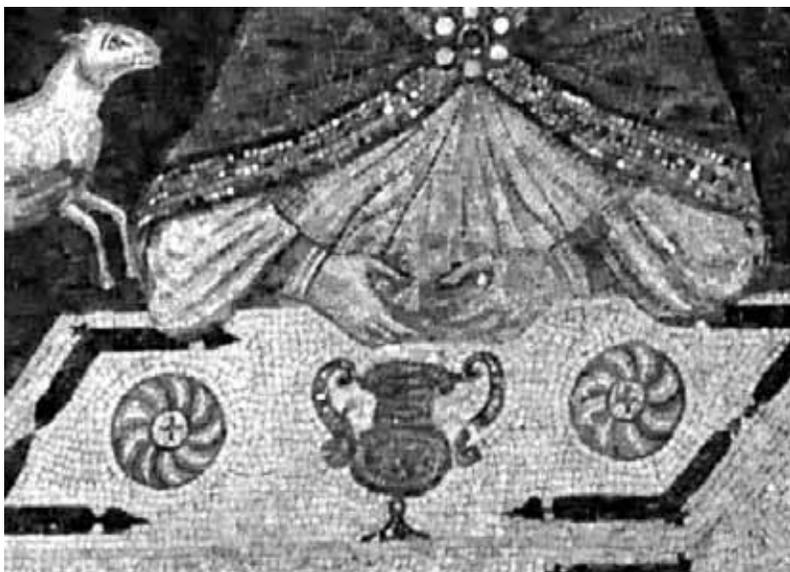
Ил. 10 в



Ил. 10 д



Ил. 10 з



Ил. 11 а



Ил. 11 б



Ил. 12 а



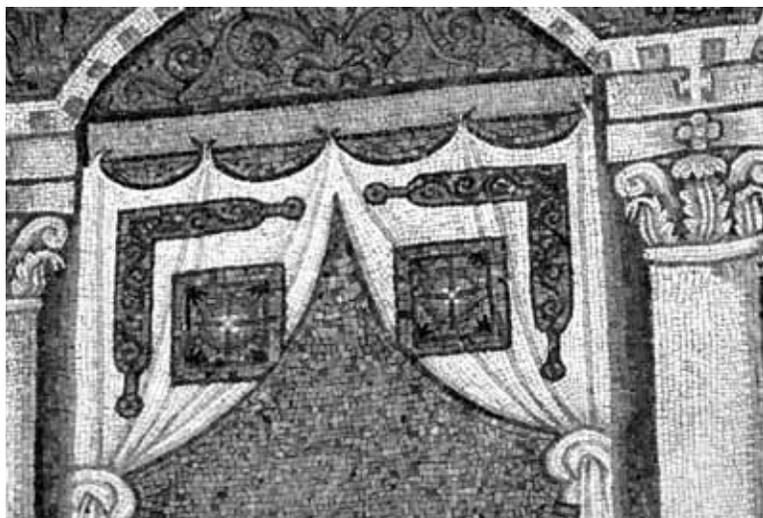
Ил. 12 б



Ил. 12 в



Ил. 13



Ил. 14 а



Ил. 14 б



Ил. 14 в



Ил. 14 г



Ил. 15

*Ил. 16*



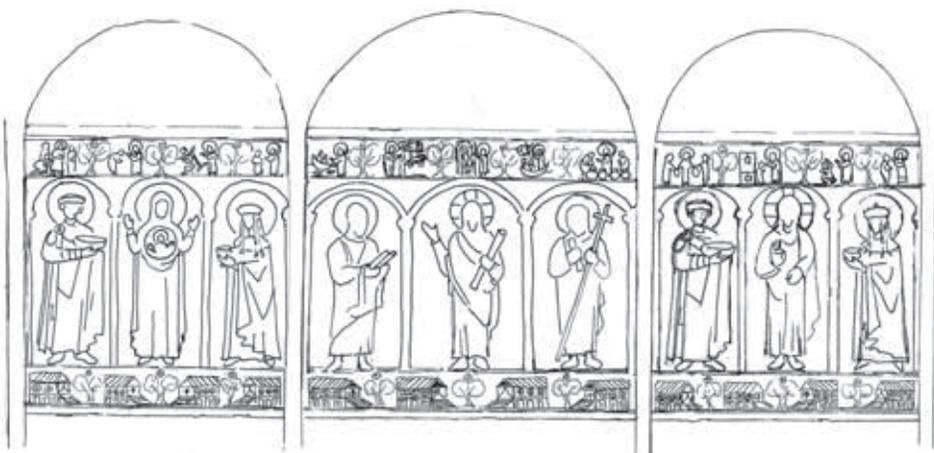
Ил. 17



Ил. 18 а



Ил. 18 б



Ил. 19



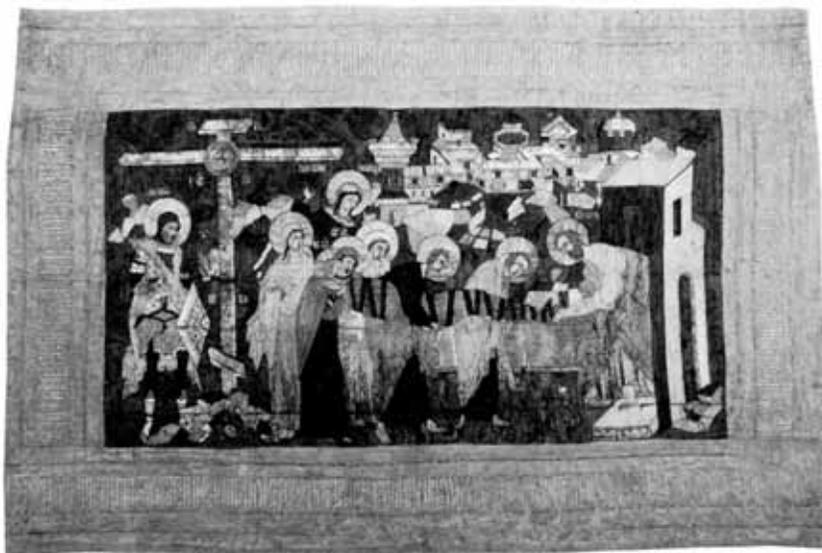
Ил. 20 а



Ил. 20 б



Ил. 21 а



Ил. 21 б



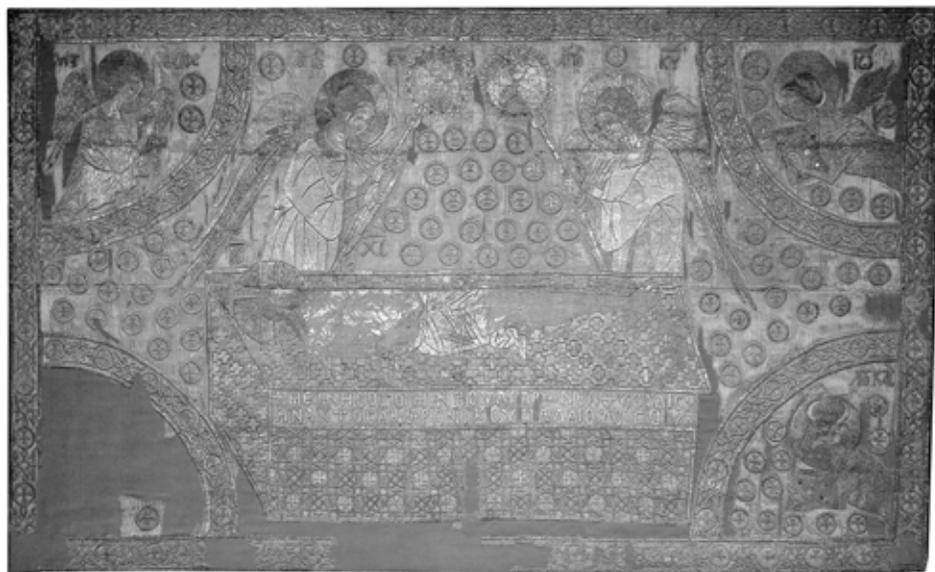
Ил. 21 в



Ил. 21 г



Ил. 21 д



Ил. 21 е



Ил. 22 а



Ил. 22 б



Ил. 22 в



Ил. 23 а



Ил. 23 б



Ил. 24 а



Ил. 24 б



Ил. 25 а

СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ

1. Воздух. Распятие с предстоящими. Кон. XI в. ГИМ.
2. Воздух. Спас Нерукотворный с предстоящими. Вклад Марии Александровны 1389 г. ГИМ.
3. «Голубая» Плащаница. Нач. XV в. Москва. Вклад великого князя Василия I (?) в Троице-Сергиев монастырь. Сергиево-Посадский музей.
4. а) Феникс, цветы с перекрестьями, бутоны и листья. Завеса (плащаница ?). Коптская ткань из Египта IV–V вв. «Государственные музеи Берлина. Музей императора Фридриха. Раннехристианское и византийское собрание» (Современное название: «Государственные музеи Берлина – Прусское культурное наследие. Скульптурное собрание и Музей византийского искусства»); б) Цветок мальвы обыкновенной розовой, Харьков 30.06.2014; в) Листья и бутоны. Фрагмент коптской ткани с фениксом IV–V вв.; г) Два листа мальвы с лежащими поверх бутонами. Вариация на тему орнамента ткани с фениксом. Реконструкция Ю. Матвеевой; д) Бутоны мальвы, внутри видны бело-желтые пестик и тычинки как в орнаменте ткани с фениксом. Реконструкция Ю. Матвеевой; е) Феникс, виноградная лоза и сосуд, символизирующий источник вечной жизни. Фрагмент мозаики из музея «Эрец-Израиль», Тель-Авив, Израиль VI в.; ж) Орнамент коптской ткани с фениксом IV–V вв. Рисунок-реконструкции Ю. Матвеевой.
5. а) Фрагмент центральной панели Саркофаг архиепископа Теодора. Сант-Аполлинаре-ин-Классе. Равенна; б) «Саркофаг двенадцати апостолов». Крест, крестовидные цветы, вьющаяся лоза / (лилейные цветы?) и птицы – в верхней части), три стоящие фигуры апостолов – в нижней. Сант-Аполлинаре-ин-Классе. Равенна; в) Саркофаг с рельефными изображениями цветов-хлебов над крестами IX в. Сан-Витторе. Национальный музей. Рвенна.
6. а) Цветок мальвы, покрытый изогнутым перекрестием из стеблей с надрезами по краям, на столе (фронтально). Харьков, 17.10.2014; б) Фрагмент коптской ткани с тремя многоцветными вставками – чашей с цветами и двумя четырехлепестковыми крестовидными розетками из некрополя Дронка близ Асьюта V–VI вв., собрание ГМИИ. Приводится по рисунку Ю. Матвеевой; в) Символическое изображение цветка-хлеба в орнаменте алтарной вимы. Деталь мозаики над входом в алтарную апсиду в Сан Витале, ок. 546–547 гг. Равенна.
7. а) Крестовидные цветы на ткани III в. из раскопок в Дура Европос; б) Цветы и бутоны. Фрагмент коптской завесы или плащаницы V в., из коллекции М. Бовье. Музей искусства и истории, Фрайбург, Швейцария.
8. Мальвы дикие.
9. Квадратная нашивка со всадником, фигурами купидонов и воинов. Государственный Эрмитаж. Приводится по рисунку Ю. Матвеевой.
10. а) Эфиопский деревянный просфорный штамп (диам. 12 см), Папский Восточный Институт в Риме; б) Коптский деревянный просфорный штамп и просфора (диам. 7 см), Папский Восточный Институт в Риме; в) Минерализовавшийся хлеб из Помпеи (просфора?). Национальный музей. Неаполь; г) (вверху) Терракотовый штамп для просфоры (диам. 12,4 см), VI в. (?), из Афин. Византийский музей. Афины; (внизу) Терракотовая печать для просфоры (диам. 14 см),

- VI в. (?), из Атики (?). Византийский музей. Афины; д) Коптский деревянный просфорный штамп (диам. 7 см), Немецкий музей хлеба, Ульм, Германия.
11. а) Хлеба в сцене Жертвоприношение Авеля и Мельхиседека в Сант Аполинаре ин Класе, в центре четко очерченные кресты в кругах; б) Хлеба в сцене Жертвоприношение Авеля и Мельхиседека в Сан Витале, в центре четко очерченные цветы.
 12. а) Чудо умножения хлебов. Деталь миниатюры. Синопский кодекс VI в. Национальная библиотека Франции, Париж; б) Корзина с хлебами и рыба – символическое изображение евхаристии. Катакомба св. Каллиста, крипта Люцина II в. Рим; в) Мельхиседек несущий корзину с хлебами. Фрагмент сюжета «Приношение Мельхиседека», мозаика в Санта Мария Маджоре V, Рим.
 13. Завеса и фонтан. Деталь портрета императрицы Феодоры со свитой. Мозаика в алтарной апсиде Сан Витале, ок. 546–547 гг. Равенна.
 14. а) Круги с перекрестиями на центральной завесе Дворца Теодориха. Мозаика в Сант Аполинаре Нуово, третье десятилетие VI в. Завесы дворца, после 570 г. Равенна; б) Завесы и сохранившиеся части рук приближенных Теодориха во дворце Теодориха. Мозаика в Сант Аполинаре Нуово, третье десятилетие VI в. Завесы дворца, после 570 г. Равенна; в) Дворец Теодориха, общий вид. Мозаика в Сант Аполинаре Нуово, третье десятилетие VI в. Завесы дворца, после 570 г. Равенна; г) Мученики шествующие ко Христу, позади процессии дворец Теодориха. Мозаики северной стены. Сант Аполинаре Нуово VI в. Равенна.
 15. Алтарная завеса с раннехристианской символикой; Египет, нач. VI в. Музей изобразительных искусств в Кливленде, США.
 16. Коптская тканая завеса VI в. Кливлендский музей искусств, шт. Огайо, США.
 17. Катапетасма монахини Анны (Агнии) из монастыря Беотин XV–XVI вв. Музей Сербской Православной Церкви.
 18. а) Богоматерь Эпискеписис (Знамение). Воздух. 1216 г. Вклад Теодора Комнина, Епирского деспота и его супруги Марии Дукиной в церковь Св. Софии в Охриде. Национальный исторический музей, София. Болгария; б) Богоматерь Знамение. Малый покровец. 1593 г. Москва. Мастерская царицы Ирины Федоровны. Вклад царя Федора Ивановича и царицы Ирины Федоровны в Успенский собор Московского Кремля. Музеи Московского Кремля.
 19. Расположение сюжетов на центральной и боковых частях завесы, подаренной Юстинианом I в Софию Константинопольскую. Схема-реконструкция Ю. Матвеевой.
 20. а) Завеса. Св. Петр, по верхней кайме чуда Христовы (чудо в Канне Галлилейской). Египетская ткань VII–VIII вв. Музей Декоративно-прикладного искусства (Kunstgewerbemuseum, Berlin), Берлин; б) Завеса Св. Даниил, мученики (на верхней и нижней кайме), VII–VIII вв. Музей Декоративно-прикладного искусства, (Kunstgewerbemuseum, Berlin) Берлин.
 21. а) Снятие со креста. Воздух. 1517–1519 гг. Валахия. Вклад валахского господаря Нягое Басараба и его жены Деспины в храм Успения Богоматери в Арджеши (?). 161 x 207,5 см. Музеи Московского Кремля; б) Оплакивание (Несение во гроб). Воздух. XVI в. Вклад Анастасии Романовны (?). Псковский музей; в) Оплакивание (Положение во гроб). Плащаница. 1561 г. Москва. Вклад Ста-

- рицких в Троице-Сергиеву Лавру. Мастерская Евфросинии (Евдокии) Старицкой (вдова кн. Андрея Ивановича Старицкого, сына вел. кн. Ивана III). 174 x 276 см. Сергиево-Посадский музей; г) Оплакивание. Плащаница. Ок. 1300 г. Вклад короля Стефана Уроша II Милютина. Музей Сербской Православной Церкви, Белград; д) Евхаристия, Оплакивание. Плащаница. Нач. XIV в. (ок. 1300 г.) Византия. Из церкви Богородицы Панагуды в Фессалониках. Византийский музей, Афины; е) Оплакивание. Плащаница. 1282–1328 гг. Византия (Константинополь). Вклад императора Андроника II Палеолога в кафедральный собор Св. Софии в Охриде (теперь Св. Климента). Национальный Исторический музей, София. Болгария.
22. а) Богородица Всплощение. Малый воздух. XV в. Сергиево-Посадский музей; б) Служба Св. Отцов (Поклонение жертве). Воздух (аер). XV в. Монастырь Хиландар. Афон. Греция; в) Агнец Божий (Се Агнец). Воздух (покровец, сударь). XV в. 42 x 41 см. ГРМ.
23. а) Оплакивание, Снятие с Креста. Воздух. 1560–1562 гг. Казань, Благовещенский собор. Мастерская княгини Татьяны Андреевны Темкиной-Ростовской (жены удельного ростовского князя Юрия Ивановича Темкина-Ростовского). Музей Татарстана; б) Снятие со креста, Положение во гроб, Сошествие во ад. Воздух (плащаница). 1466 г. Вклад княгини Елены Вережской. Астраханский музей.
24. а) Евхаристия (Причащение Апостолов, Причащение вином). Воздух. XV в. Византия. Из церкви Св. Климента (Св. Богородицы Перивлепты) в Охриде. Национальный исторический музей, София. Болгария; б) Евхаристия. Воздух. Кон. XIII – нач. XIV вв. Византия (Константинополь (?)). Музей Бенаки, Афины.
25. Воздух («Суздальский воздух»). Евхаристия с житиями Иоакима, Анны и Богородицы. Вклад Костянтиновой Огрофены. 1410–1416 гг. ГИМ.

ЛИТЕРАТУРА

- Бобрин*. 2000. – *Бобрин М. А.* Икона Тайной вечери над Царскими вратами // Икононас: происхождение – развитие – символика / Ред.-сост.: А. М. Лидов. – М., 2000.
- Васильева*. 1994. – *Васильева Т. М.* Traditio legis и иконография алтарной преграды Св. Софии Константинопольской // Восточнохристианский храм: Литургия и искусство. – СПб., 1994.
- Герман, свт.* – Герман Константинопольский, свт. Сказание о Церкви и рассмотрение таинств / Вступ. ст.: П. И. Меендорф. Пер. и предисл.: Е. М. Ломизе. – М., 1995. (парал. пер. с греч. на рус. яз.).
- Грбар*. 2000. – *Грбар А.* Император в византийском искусстве / Пер. с фр.: Ю. Л. Грейдинг; Авт. вступ. ст.: Э. С. Смирнова. – М., 2000.
- Гриднева*. 2000 – *Гриднева Ю. Г.* Влияние функционального применения иконы, фрески, шитья на формирование их иконографии // Традиції та новації у вищій архітектурно-художній освіті. – Вип. 6–1. – Харків, 2000–2001. – С. 53–58.
- Дьяченко*. 2006. – *Дьяченко Г. (протоиерей)* Полный церковно-славянский словарь (репринтное воспроизведение издания 1900 г.). – М., 2006.

- Иерусалимская*. 1988. – *Иерусалимская А. А.* Ткани собора Св. Софии в Константинополе (в поэме Павла Силенциария) // Восточное Средиземноморье и Кавказ IV–XVI вв. – Л., 1988.
- Канон Великий*. 1903 – Канон Великий. Творения Андрея Критского Иерусалимского. – СПб., 1903.
- Катасонова*. 2006 – *Катасонова Е. Ю.* Материалы к иконографии покровцов в лицевом шитье // Убрус Церковное шитье. История и современность. – СПб., 2006. – Вып. 5. – С. 4–38.
- Косів*. 2013. – *Косів Р. Р.* Літургійні покрови на чашу й дискос (із каталогом творів із фігуративними зображеннями зі збірки Національного музею у Львові імені Андрея Шептицького). – Київ, 2013.
- Лазарев*. 1986. – *Лазарев В. Н.* История византийской живописи. – М., 1986.
- Лечицкая*. 2010. – *Лечицкая О. В.* Коптские ткани: Гос. музей изобразительных искусств имени А. С. Пушкина. – М., 2010.
- Лившиц*. 2010. – *Лившиц Л. И.* Пелена с «Распятием» и изображениями Христа, Богоматери Воплощение и Апостолов на полях. О времени создания и иконографическом замысле памятника. // Церковное шитье Древней Руси. Сборник статей. Ред.-сост. Э. С. Смирнова. Посвящается памяти Людмилы Дмитриевны Лихачевой (1937–2001). – М., 2010. – С. 39–47.
- Лидов*. 2008. – *Лидов А. М.* Катапетасма Софии Константинопольской: Византийские инсталляции и образ-парадигма иконной завесы. 2008. http://hierotopy.ru/contents/Hierotopy_SpatialIconsAndImageParadigms_completeBook_2009_RusEng.pdf.
- Лозанова*. 2003. – *Лозанова Р.* Литургические ткани // Христианское искусство Болгарии: Каталог выставки 1 окт. – 8 дек. 2003 г. Национальный Исторический Музей, София; Государственный Исторический музей, Москва. – М., 2003.
- Матвеева*. 2015. – *Матвеева Ю. Г.* Завесы престола Св. Софии Константинопольской: иконография, замысел, традиция // Труды Государственного Эрмитажа. [Т.] 70 Византия в контексте мировой культуры: сборник научных трудов, посвященный памяти Алисы Владимировны Банк (1906–1984) / Государственный Эрмитаж. – СПб., 2015 (в печати).
- Матвеева*. 2010. – *Матвеева Ю. Г.* Ткани в поэме Павла Силенциария: индятся или завеса? // Линтула: Мат-лы научно-практической конференции IV Линтуловских чтений 2010 г. – СПб., 2010. – Вып. 4.
- Матвеева*. 2012 – *Матвеева Ю. Г.* Ткани для храма Св. Софии Константинопольской 360 года // Линтула. Сб. науч. ст. – СПб., 2012. – Вып. 5. – С. 110–115.
- Матвеева*. 2014 – *Матвеева Ю. Г.* Алтарные завесы в эволюции литургических тканей IV–XVI вв. (обиход и семантика) // «Византийская мозаика»: Сборник публичных лекций Эллина-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме / Ред. проф. С. Б. Сорочан; сост. А. Н. Домановский. – Выпуск 2. – Харьков, 2014. – С. 52–100.
- Маясова*. 1971. – *Маясова Н. А.* Древнерусское шитье: Альбом. – М., 1971.
- Маясова*. 2002 – *Маясова Н. А.* Произведения лицевого шитья из Архангельского собора // Архангельский собор Московского Кремля. – М., 2002. – С. 334–364.
- Маясова*. 2004. – *Маясова Н. А.* Древнерусское лицевое шитье: Каталог. – М., 2004.

- Николаева*. 1969 – *Николаева Т. В.* Собрание древнерусского искусства в Загорском музее. – Л., 1969.
- Павел Алеппский*. 1898. – Павел Алеппский. Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII в., описанное его сыном // ЧОИДР. – 1898. – Вып. 4. – С. 29.
- Полонский – П. Полонский*. Концепция святого языка // Пинхас Полонский. «Две истории сотворения мира» // Еврейская Библия // Маханаим. http://www.machanaim.org/tanach/_pol2ism/2ism_prod_gl13.htm.
- Силкин*. 1995 – *Силкин А. В.* Древнейший памятник лицевого шитья из Казани // Древнерусское художественное шитье. – М., 1995. (Материалы и исследования. / Гос. Инв.-культур. Музей-заповедник «Московский Кремль»; 10). С. 53–69.
- Тафт*. 2010. – *Тафт Р. Ф.* Упадок причащения в Византии и отдаление мирян от литургического действия: причина, следствие или ни то, ни другое? (Д. Занавешенный алтарь) // Он же. Статьи / Пер. с англ.: С. В. Голованов. – Омск, 2010. – Т. 1.
- Троицкий*. 1912. – *Троицкий В. А.* История плащаницы // Богословский вестник, февр. Серг. Посад, 1912.
- Шалина*. 2005 – *Шалина И. А.* Реликвии в восточнохристианской иконографии. – М., 2005.
- David*. 2013. – *David M.* Enternal Ravenna from the Etruscans to the Venetians. – Milano, 2013.
- Dr. Sarah Oren*. – Dr. Sarah Oren and Ouria Orren, Head Botanist. A Taste of Mallow. <http://www.neot-kedumim.org.il/?CategoryID=269&ArticleID=313>
- Galavaris*. 1970. – *Galavaris G.* Bread and the Liturgy. The Symbolism of Early Christian and Byzantine Bread Stamps. – London, 1970.
- Mathews*. 1980. – *Mathews T.* The Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy. – London, 1980.
- Osharina*. 2013. – *Osharina O.* The Coptic Rider on Textiles from the Hermitage Collection / Textiles from the Nile Valley conference 7–10 October. – Antwerp, 2013.
- Paetz gen. Schieck*. 2009. – *Paetz gen. Schieck A.* Late Roman cushions and the principles of their decoration // Clothing the house: Furnishing textiles of the 1st millennium AD from Egypt and neighbouring countries / Proceedings of the 5th conference of the research group “Textiles from the Nile Valley” Antwerp, 6–7 October 2007 / Ed.: A. De Moor, C. Fluck. – Lanoo, 2009.
- Peri*. 2013. – *Peri P.* Tessuti egiziani dall’età ellenistica al medioevo nelle Raccolte del Castello Sforzesco di Milano. – Pistoria, 2013.
- Strzygowski*. 1901. – *Strzygowski J.* Orient oder Rom: Beiträge zur Geschichte der spätantiken und frühchristlichen Kunst. – Leipzig, 1901.
- The Glory of Byzantium*. 1997. – *The Glory of Byzantium: Art and Culture of the Middle Byzantine Era. A. D. 843–1261* / Ed.: H. C. Evans, W. D. Wixom. – New York, 1997.
- Wood n*. 2004. – *Wood n W.* Liturgical Textile // *Byzantium: Faith and Power: 1261–1557* / Ed.: H. C. Evans. – New York, 2004.
- Yarden*. 1991. – *Yarden L.* The Spoils of Jerusalem on the Arch of Titus. A. Re-Investigation. – Stockholm, 1991.
- Стојановић*. 1959.– *Стојановић Д.* Уметнички вез у Србији. – Београд, 1959.



ЛЕКЦИЯ 22

А. Н. Литовченко

ОБРАЗ ВИЗАНТИЙСКОГО ХРАМА ВО ВНУТРЕННЕМ ДЕКОРЕ

...И не знали – на небе или на земле мы:
ибо нет на земле такого зрелища и красоты такой,
и не знаем, как и рассказать об этом, –
знаем мы только, что пребывает там Бог с людьми,
и служба их лучше, чем во всех других странах.
Не можем мы забыть красоты той...

Повесть временных лет

Впечатления и восторг остались у послов из Киевской Руси от образа главной святыни Византийской империи Софии Константинопольской. И сегодня сохранившиеся памятники византийской архитектуры Константинополя, Салоник, Равенны производят не меньшее впечатление на посетителей.

В Оксфордском руководстве византийских исследований выделяют семь периодов истории византийской архитектуры. Нас интересует время от активного строительства и первого расцвета (527–726) и до второго периода расцвета (867–1204), включая иконоборчество (726–867). Этот период охватывает ранний этап формирования византийской архитектуры, когда закладывались характерные основы для воплощения христианского сакрального пространства.

С позиций понимания христианского храма как целого комплекса сооружений логично представлять его на символическом, литургическом и материально-декоративном уровнях. Атриум, нартексы, сам храм, баптистерий, мавзолеи – всё это образовывало ансамбль, часто обнесенный общей оградой. Функциональное назначение каждой части и взаимная их расположенность определились почти сразу. Главным всегда было здание самой церкви. В свою очередь, весь ансамбль не только был ориентирован

по продольной оси, он еще был пронизан идущим к алтарю движением. Создается временной поток восприятия храма – ограда, атриум, нартекс, целла, алтарь. Чрезвычайно важно, что в этом динамическом развитии сохраняется постоянство масштаба и все части имеют, как правило, одинаковую ширину, ритм портиков атриума сливается с портиками нартексов. Сама базилика постоянна в своем встречном для зрителя движении. Пространство, предстоящее идущему к алтарю, имеет ту же меру, что и остающееся за его спиной. Ритм массового шествия, начавшийся в атриуме, продолжается вплоть до апсиды.

Внутреннее пространство задумывалось и было достаточно единым. Использование ордера в виде колоннад подчиняет пространство храмов одному направлению движения и единому ритму. Все отклонения изгнаны, интерьер получает подчеркнуто организованный характер. Ритм становится важнейшим элементом языка нового искусства. Роль колонн в расчленении пространства гораздо важнее их пластической самостоятельности. Пожалуй, в истории архитектуры не было другой такой эпохи, которая с таким безразличием относилась бы к ордеру. Колонны разных ордеров и разных размеров употреблялись в одном ряду. Пространство приобретает самостоятельность движения прихожан. Не случайно в базиликах внутри нет стен.

Большое цельное пространство базилики, заключенное среди стен, начинающих восприниматься единой оболочкой, лишено внутренних перегородок. Мерный ритм колоннад организует его движение к алтарю. Четкое определение места для каждой группы верующих и собранность всех зон в единый ансамбль дают постепенный переход от наружного пространства к алтарю.

Возникает мир, организованный единой ритмикой, мир целенаправленно упорядоченный, приготовленный для принятия символов веры верующими. Функциональное, обрядовое назначение каждой части здания ясно выявлено, потеря архитектурной формой ее пластической выразительности и доминирование пространства делают акт зрительного восприятия не динамически активным, а пассивно созерцательным. Это и есть основной смысл христианской художественной концепции.

По представлениям христиан мир создан богом как храм для общения между демиургом и творением, для поклонения верующих строгому, но доброму спасителю их душ. Суммируя все описания, можно представить себе тот идеальный храм, который мог быть уподобленным мирозданию. Прежде всего, это сводчатая постройка, и, в соответствии с чрезвычайно прочными ассоциациями христиан, доставшимися им по наследству от античности, купол с его безупречным круговым очертанием есть центр ее. Все развитие идет от него, сверху вниз, ритм этого движения определен

сложной переключкой криволинейных очертаний. Храм должен быть наполнен светом. Строгая целесообразность здания способна более определенно выявить замысел творца, нежели окружающий мир, многообразие которого скрывает от восприятия цельность божественного замысла.

С VI в. усиливается внимание византийцев к церковному искусству. Возникает самобытная архитектура, с акцентом на внутреннем пространстве, начинает формироваться система росписей, авторы ставили перед собой задачу в художественной форме «воплотить центральную формулу византийской теологии – христологическую догму».

Неразрывно со всей службой связана архитектура храма, символика внутреннего пространства (увеличение степени значимости с запада на восток и снизу вверх), система росписи храма, декоративное украшение, одежда служителей культа, сложная система освещения, зрительно-обонятельная атмосфера в храме.

Художественная символика искусства, сформировавшаяся в Византии на основе философско-религиозной символики, активно способствовала включению искусства в систему гносеологии. Художественный символ, как известно, возникает при стремлении в чувственном образе воплотить явление, ощущение, понятие, сущность которого при помощи этого символа должна непосредственно переживаться, т. е. ассоциативно «возникать» в психике, а не усваиваться путем логических умозаключений. Значение возникшего при восприятии символа образа превышает его непосредственное внешнее содержание. Отсюда художественный образ, в основе которого лежат подобные символы, значительно шире и глубже любой идеи, породившей его, так как он вызывает в сознании субъекта восприятия не только эту или близкую к ней идею, но и ряд других, подчас противоположных первоначальной.

Литургическая организация здания Юстиниановой Церкви была продиктована «шественным характером обряда городского богослужения». Необходимо было место для людей, где они могли бы собраться в ожидании торжественного входа, из этого проистекает необходимость большого западного атриума. По той же причине необходима была надворная постройка, где народ мог предложить свои дары до того, как церковь «откроется литургически» Входной молитвой и торжественным входом духовенства, императорского окружения. Поскольку духовенство и народ входят в церковь вместе, возникла необходимость в легком и быстром доступе снаружи к нефу и галереям. Так, нужны были дверные проемы со всех четырех сторон церкви, многочисленные наружные входы к лестницам галерей. По ряду причин необходимо было также место для патриарха со свитой: для ожидания и приветствия императора перед входом в те дни,

когда император и его окружение публично принимали участие в богослужении; для ожидания прибытия шествия в те дни, когда сановники не принимали участия в нем; для произнесения Входной молитвы перед царскими воротами или главным западным входом в неф; во время других служб – для совершения обрядов, которые предшествуют торжественному входу патриарха в церковь – отсюда монументальный нартекс. Алтарь, амвон и огороженный проход солеи, связывающий их, не являются специфически византийскими и присутствуют с теми или иными особенностями в позднеантичных церковных зданиях в Риме, Сирии и др.

Так, интерпретация и сочетание элементов интерьера с Божественной Литургией возможны в связи с представлением условий. Патриарх начинает читать молитву, обращенный в пространство нефа, которое должно создавать впечатление «храма – рая Божьего». Пространство нефа обрамлено открытыми дверями и внутренними западными контрфорсами, охватывает центральную ось амвона, солею и алтарь, сверкающие в лучах солнца, струящегося из окон в конхе апсиды. Эта типология, по которой земная церковь видится как подобие небесного святилища, где обитает Бог, а земная литургия является совместным торжеством почитания, которое агнец небесный и хоры ангелов совершают перед тронем Бога, являлось первым уровнем византийской литургической интерпретации, отраженным в таких литургических дополнениях, как Входная молитва и Херувимская (573–574 гг.). Подобное литургическое толкование было систематизировано в «Мистагогии» Максима Исповедника (ок. 630 г.)

Более ощутимыми были изменения в архитектуре, внутреннем убранстве и литургическом оформлении церкви. Как показал Т. Мэтьюз, после иконоборчества каждая отдельная черта первоначального константинопольского устройства церкви изменилась. Наиболее значительные среди них – большие одноапсидные церкви базиликального стиля с большим атриумом, нартексом и многочисленными монументальными наружными входами со всех сторон, включая внешние входы на галереи, которые окружали неф со всех сторон, кроме восточной (алтарной) части. Для интерьера была характерна необыкновенная открытость планировки, без внутренних делений, без боковых апсид или вспомогательных помещений где-либо на первом этаже (сосудохранилище, или ризница, являлось отдельным зданием, находившимся снаружи). Алтарная преграда была выполнена открытой и все, что происходило внутри, было обозримо. На самом деле, как бы для того, чтобы удостовериться это, алтарь стоял перед апсидой, а не внутри нее, ибо в апсиде был престол и седалище, возвышающееся, на несколько ступеней. Монументальный амвон занимал центральную часть нефа, часто соединяемый с открытым алтарем проходом – солеей.

Многочисленные небольшие церкви после иконоборческого периода стали более ориентированы «вовнутрь». Так, теперь без атриума или монументальных входов, с алтарем, отступившим в новое трехапсидное закрытое святилище, стали маленькими по размерам, чтобы иметь хоры, монументальный амвон, солею, приподнятый синтрон, не нуждающимися более в сосудохранилище, ибо дары отныне готовились в новом приделе или боковой апсиде, в северо-восточной части здания.

Можно говорить о том, что начинается широкое использование образно-декоративного искусства в Константинополе (после окончательного поражения иконоборчества в 843 г.), оно было призвано донести внутренний смысл богослужения до тех, кому недоступны были литературные труды.

Симеон Солунский синтезировал видение в своем трактате «О святом храме»: «Церковь, как дом Бога, есть образ всего мира, ибо Бог присутствует повсюду и над всем... Алтарь – символ высших, пренебесных сфер, где, как сказано, находится престол Божий и Его обитель. Именно этот престол символизирует алтарь. Небесные иерархии находятся повсюду, но здесь им сопутствуют священники, которые занимают их место. Епископ символизирует Христа, церковь (неф) символизирует видимый мир... Снаружи находятся низшие миры, существа, живущие неразумно и не имеющие высшей жизни. Алтарь вмещает епископа, который символизирует богочеловека Иисуса, чьи всемогущие силы он преподает. Другие священнослужители представляют апостолов и особенно ангелов и архангелов, каждый соответственно его чину. Я упоминаю апостолов с ангелами, епископов и священников, ибо существует только одна Церковь там, наверху, и здесь, внизу, с тех пор как Бог сошел к нам и жил среди нас и совершал то, зачем Он был послан, ради нашего блага. И это действие едино, как жертва нашего Бога, причастие и созерцание. И оно выполняется и там, наверху, и здесь, внизу, но с той разницей, что наверху оно совершается без какой-либо прикровенности или символов, а здесь оно выполняется символически...». Так, в иерархической схеме церковь и ритуал являются образом церкви данного периода, где в процессе богослужения на находящихся в нефе, отграниченного колоннами, нисходит небесная благодать из божественной обители (алтаря) от небесного богослужения (литургии, отправляемой там), которая, в свою очередь, предвосхищает грядущее достижение этой небесной обители, когда мы войдем в эту обитель во славе.

Предметно-изобразительная система тесно связана с изменениями в церковной архитектуре, которые были в равной степени важными с точки зрения литургической перспективы. Как отмечает Кирилл Манго, такие унитарные, многоплановые предметно-изобразительные системы были осуществимы только в постюстиниановский период, когда крестово-ку-

польный интерьер значительно меньших по размеру церквей можно было уже охватить одним взглядом (не было боковых приделов), так что с точки зрения проблемы декоративного убранства интерьер храма мог рассматриваться как единое целое.

Так, с уменьшением здания церкви литургическая жизнь становилась более компактной и более «частной». Великолепие городских обрядовых шествий и ритуалов в базиликах поздней античности, рассчитанных на литургическое пространство, включавшее в себя город и приспособленное к величественным размерам Святой Софии, отныне разыгрывалось в значительно сократившемся пространстве.

Эта тенденция к уменьшению масштабов также повлекла за собой впоследствии еще большую «конфиденциальность» литургии. Не только шествия сократились до ритуализированной копии, не имеющей никакого значения и заканчивающейся, практически не успев начаться – внутри самой церкви ритуальное действие было перенесено в еще более замкнутое святилище (алтарь). Увеличение числа домовых церквей со своим клиром является еще одним признаком отхода от монументальных публичных богослужений с переходом к более «домашнему» богослужению монастырского типа.

Так, заметны следующие изменения в церковном устройстве, которые выделяет Р. Ф. Тафт: 1. Атриум исчез, а число дверных проемов резко сократилось; 2. Отказались от внешнего сосудохранилища. Его заменил пастофорий; 3. Из апсиды исчезло приподнятое седалище; 4. Амвон был перемещен из середины центрального нефа, резко уменьшен в размере, смещен в сторону от центра или даже убран совсем.

Главной частью храма являлся алтарь, располагавшийся в его восточной стороне. Иногда в стенах апсиды устраивались окна, обычно три, что соответствовало символу Троицы. Именно структура алтарной части храма позволяет выявить его функциональные особенности, а именно, предназначался ли храм для отправления евхаристического культа.

В алтаре находились важнейшие предметы богослужения. Прежде всего – престол, или алтарный стол. В ранних богослужениях его функции выполняла наземная гробница мученика, примыкавшая вплотную к стене крипты. Изначально, престол выполнял функции жертвенника. Когда же богослужение стало совершаться в церквях, то престол принял форму стола на одной или четырех опорах. Чаще всего он был деревянный или из камня, мрамора, а иногда даже из драгоценных металлов и камней (Храм Св. Софии Константинополя).

Алтарь отделялся от средней части храма алтарной преградой. Здесь мы видим низкие, до метра высотой, алтарные преграды, которые представляли

собой решетку из каменных или мраморных плит-экранов, или колоннаду с карнизом. Плиты-экраны, составляющие алтарную преграду, украшались различными христианскими символами, изображениями крестов, геометрическими орнаментами, декоративными листьями аканфа, хрисмами, розетками, иногда монограммами и надписями, содержащими имена дарителей.

Сюжеты предалтарных преград, канкелл, амвонов имели в основном изображения разнообразных крестов, заключенные в круги, ромбы. Иногда мы видим дополнения в виде изображения растительных элементов (листки, ленты). Преобладают геометрические мотивы. Порой все пространство, предположительно темплона, может занимать изображение «райского сада» – деревьев с плодами. Изображения рыб также встречается, что особенно важно. Тут же стоит заметить, что в деталях скульптур встречаются изображения птиц, преимущественно голубя, отдельной группой можно выделить изображения святых и образа Иисуса Христа («Добрый Пастырь»). Прежде всего, перечисленные сюжеты – это символы, основанные на раннехристианской догматике.

Перед алтарной преградой могла находиться солея (возвышение, огороженное со стороны средней части помещения невысокой решеткой). На концах солеи обычно располагались певцы из числа клириков. Перед солей при входе на клиросы мог находиться амвон. На амвоне происходила одна из частей Литургии – для оглашенных, отсюда епископами и пресвитерами читались проповеди. В некоторых церквях в качестве амвона служила выдающаяся часть солеи напротив святых врат. Возможно, наличие и расположение амвонов во внутреннем пространстве храма было обусловлено масштабностью проводимых в нем богослужений и размерами самой базилики.

Синтрон (место для иерея и пресвитеров), находившийся за престолом в восточной части апсиды, также был вовлечен в ведение Литургии. После совершения Малого входа священник занимал свое место на синтроне, убранном подушками.

Также, если говорить о литургической реформе и её «отпечатке» на структуру внутреннего убранства, то стоит учитывать, что и прежде не все храмы были достаточно крупными, чтобы иметь синтрон и амвон. Так, для VI–VII вв. характерно массовое строительство храмовых комплексов, рассчитанных не только на пышное и торжественное богослужение внутри храма, но и демонстрацию величия христианского Бога.

Период VIII – первой половины IX вв. стал в некотором смысле переломным. Именно в этот период, определяемый исследователями как «творческий», сформировались основные чинопоследования христианских таинств, упорядочилось и унифицировалось богослужение (напри-

мер, в чине Литургии как самостоятельная часть выделилась проскомидия). Изменения, произошедшие в литургике отразились и на облике христианских храмов Херсона, усложнились алтарные части, некоторые помещения перестали нести те функции, которые были необходимы ранее (атриум). Однако, масштабные изменения в ходе «литургической реформы» скорее коснулись столичных, а не провинциальных храмов. Поэтому выделить элементы, которые характерны иконоборчеству, периодам предшествующему и последующему достаточно сложно.

Таким образом, система конструктивно заданного убранства образована четырьмя главными составляющими: мозаики или фрески; разнообразная мраморная облицовка, колонны, резные капители, резные или инкрустированные фризы, панели и т. д.; обладающие собственной пластической выразительностью архитектурные формы, которым подчинены первые два момента; тщательно выверенное использование света как деятельного элемента в создании общего декоративного эффекта.

В понятие «символ» мы вкладываем достаточно определенный смысл. Для новообращенных христиан изначально храм был сам по себе уже символом. Цели Церкви заключались в становлении и распространении своих идей. Христианские догмы наглядно демонстрировались с помощью внутреннего убранства базилики, что обусловит все возраставшее с течением времени значение декора.

ЛИТЕРАТУРА

- Бычков В. В. Из истории византийской эстетики // ВВ. – 1976. – Т. 37.
Вагнер Г. К. Византийский храм как образ мира // ВВ. – 1986. – Т. 47.
Колпакова Г. С. Искусство Византии. Ранний и средний период. – СПб., 2004.
Комеч А. И. Древнерусское зодчество конца X – нач. XII вв. – М., 1989.
Комеч А. И. Символика архитектурных форм в раннем христианстве // Искусство Западной Европы и Византии. – М., 1978.
Лазарев В. Н. История византийской живописи. – М., 1986.
Лихачев В. Д. Искусство Византии IV–XV вв. – Л., 1981.
Остерхаут Р. Византийские стротели [Пер.: Л. А. Беляева.] – К.; М., 2005.
Покровский Н. В. Церковная археология. – Пг., 1916.
Покровский Н. В. Очерки памятников христианского искусства. – СПб., 2000.
Попова О. С. Аскетическое направление и классические традиции в византийском искусстве VI–XI вв. // ВВ. – 2011. – Т. 70.
Попова О. С. Проблемы византийского искусства. Мозаики, фрески, иконы. – М., 2006.
Свенцицкая И. С. От общины к церкви: (О формировании христианской церкви). – М., 1985.

- Сорочан С. Б.* Византия. Парадигмы быта, сознания и культуры: Учебное пособие. – Харьков, 2011.
- Тафт Р. Ф.* Византийский церковный обряд. Краткий очерк / Пер с англ. А. А. Чекаловой. – СПб., 2000.
- Тафт Р. Ф.* Статьи / Пер. с англ. С. В. Голованова. – Омск, 2010.
- Уваров А. С.* Христианская символика. – М., 1908. – Часть 1.
- Шульц Г. Й.* Візантійська літургія: Свідчення віри та значення символів / Пер. з нім. Софія Матіяш. – Львів, 2002.
- Bardill J.* Building materials and techniques / *Cormak R.* Wall-paintings and mosaics // The Oxford Handbook of Byzantine Studies / Ed. by E. Jeffreys, J. Haldon, R. Cormak. – Oxford, 2008. – P. 335–352.
- Grabar A.* Les ambons et la fonction liturgique de la nef dans les eglises antiques // L'art de la nef de l'antiquité et du Moyen Age / [par A. Grabar]: Vol. 1–3. – Paris, 1968. – Vol. 2. – P. 631–635.
- Krautheimer R.* Early Christian and Byzantine Architecture. / R. Krautheimer. – Baltimore, 1965.
- Mango C.* The Art of the Byzantine Empire, 312–1453. – NJ, 1972
- Mango C.* Byzantine Architecture. – New York, 1976.
- Mathews Th. F.* “Private” Liturgy in Byzantine Architecture: Toward a Re-appraisal // Cahiers Archéologiques. – 1982. – Vol. 30.
- Mathews Th. F.* An early Roman Chancel Arrangement and its Liturgical Functions // Rivista di archeologia Cristiana. – 1962. – № 38.
- Mathews Th. F.* Early Churches of Constantinople. Architecture and Liturgy. – University Park-London, 1971.
- Taft R. F.* Church and Liturgy in Byzantium: The Formation of the Byzantine Synthesis // Литургия, архитектура и искусство византийского мира / [под ред. К. К. Акентьева]. – СПб., 1995.
- Taft R. F.* The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom. – Roma, 1978.



*Бытовые сценки из жизни ранневизантийского города
Фрагменты бордюра мозаики из Якто
(Антиохия. V в.)*

ЛЕКЦИЯ 23

М. В. Пархоменко

ИДЕАЛЬНАЯ СРЕДА ОБИТАНИЯ ПО-ВИЗАНТИЙСКИ: СТАНДАРТЫ ГОРОДСКОЙ ЭКОЛОГИИ РОМЕЕВ

Ежегодно Транснациональная консалтинговая группа Mercer Human Resource Consulting, проводит исследование качества жизни («Quality of Living Survey») в 215 городах мира. В основу ранжирования положены 39 критериев, среди которых на первых позициях социально-политический и экономический климат, условия окружающей среды и вероятность природных катаклизмов, медицинское обслуживание, возможности получения образования, качество коммуникаций, общественного транспорта, водо- и электроснабжения. Внимание уделяется досугу и доступности потребительских товаров. За эталон для отчета в исследовании был принят Нью-Йорк.

Подобные анализы отражают современное ценностное восприятие качества жизни, базирующееся вокруг городской культуры. Однако следует учитывать, что такой градоцентризм ярко проявился уже в римской и византийской цивилизациях, заложивших (по крайней мере, в Европе и в так называемом производном от нее «западном мире») критерии для будущей организации пространства и сути урбанистического мира.

Но существующие ныне критерии оценивания удобства жизни отражают ценностное восприятие человека современности, нам же интересно, что византиец считал идеальной средой обитания для себя. Естественно, учитывая специфику источниковой базы, ее авторство, нам так или иначе будет сложно проследить мнение представителей различных социальных слоев византийского общества о том, каким должен быть идеальный город, поэтому мы попытаемся показать усредненную картину видения идеальной городской экологии глазами ромеев.

Большинство авторов византийских хроник рассматривают империю сквозь призму ее столицы – Константинополя, куда, по словам Прокопия Кесарийского, «...из всех стран собирается самая разнообразная масса людей. Каждый из них является сюда или по своим делам, или руководимый надеждой, или в ожидании счастья; иные, ... чтобы просить помощи у императора». Византий, таким образом, являлся золотым стандартом для характеристики качества жизни в стране ромеев. С его описания Прокопий начинает наиболее полную энциклопедическую сводку городов империи в своем хвалебном труде «О постройках». Характеризуя строительную деятельность императора Юстиниана, автор предоставляет читателю возможность путешествия по городам империи, значительная часть которых не уцелела до наших дней.

Анализируя сведения об очередности строительства, его характерных элементах, условиях, а также оценочные суждения византийского историка, мы можем представить образ идеального ромейского города и выявить основные критерии стандартов жизненного пространства византийца. Применяв их к провинциальному центру на окраинах империи Херсонесу–Херсону, мы можем попытаться проверить соответствие этого города византийскому идеалу.

Представление об эстетическом и экологическом положении города не было чуждо византийцам. Прокопий, описывая Константинополь, называет море главным природным украшением столицы: «...море венком окружает город, остается лишь небольшой промежуток, который заполняет земля, и кажется, будто она, как лента, связывает в этом месте венки моря». Необходимость жить возле моря, видеть его коренились в географическом положении родины потомков Эллады. Право иметь вид на это «украшение» из своего дома зафиксировано в нескольких законодательных актах, в том числе Кодексе Феодосия, согласно предписаниям которого ни усадьбы соседей, ни какие-либо иные постройки не должны были мешать ромею любоваться волнами. Но к этому мы вернемся рассматривая стандарты обустройства жилья.

Наличие выхода к морю не было обязательным условием градостроительства, но было весьма желательным. Оно предоставляло, кроме эстетики и полезного климата, неиссякаемый источник материальных богатств, позволяющий обитателям города выжить благодаря рыболовству и торговле даже во времена неурожая. Это особенно подчеркивал Прокопий: «В довершение ко всему другому богатству и роскоши города также и море красиво омывает его, особенно образуя заливы и проливы и изливаясь в глубокие морские бассейны. Этим оно делает город исключительно красивым: спокойным убежищем своих заливов привлекает он мореплава-

телей; изобильно поступают сюда предметы питания и богат он всем тем, что необходимо для нужд жизни».

Византийский Херсонес–Херсон, омываемый гостеприимным морем (Понтом Эвксинским), использовал его возможности сполна, став важным производителем и отчасти экспортером рыбной продукции империи. Ранневизантийские рыбозасолочные цистерны, используемые для промысла, по крайней мере, до IX–X вв., были достаточно многочисленны, а порой и столь значительны по объему, что по праву могут считаться неотъемлемой архитектурной составляющей города. Кроме прочего, они создавали в нем особый крепкий аромат, давая представление о специфических запахах, царивших в приморских центрах.

Море служило также естественной географической преградой от нападения варваров, но могло нести и угрозы, наличие которых осознавали византийцы. Такими были, например, стихийные явления, вызванные сильными природными катастрофами. Землетрясения являлись периодическими катализаторами цунами, разрушавшими общественные и частные постройки.

При этом каждый византийский город мог рассчитывать на имперскую поддержку. Херсонес, по-видимому, получал ее не единожды на восстановление стен в V и VI веках (а возможно, и позднее), на что указывают письменные источники. Природный катаклизм заставлял задумываться о его природе и возможных мерах предупреждения и облегчения последствий. Не случайно, именно с VI в. в общественном строительстве города получает распространение сейсмоустойчивая кладка *opus mixtum*. Так, землетрясение 554 г., по сообщениям Агафия, полностью уничтожило Кос, Берит, затронуло Александрию и часть городов в Азии. Константинополь трясло в VI в. с периодичностью в 2–5 лет – 534, 536, 538, 540, 546, 547, 550 и 551 – самое крупное землетрясение, значительно разрушившее город и Святую Софию. Продолжительность катастрофы составляла от нескольких до 40 дней, и, по описаниям авторов, в эпицентре землетрясения его сила должна была составлять от 5 до 8 баллов по шкале Рихтера. После землетрясения 557 г. Юстиниан отменил пышные обеды и раздачу подарков для столичной знати, а сэкономленные деньги отправил пострадавшим.

С моря также мог напасть владевший кораблями враг, потому особое внимание уделялось защите бухт города. Они должны были быть безопасными для собственных судов и неприступными для непрошенных гостей. Византийский Херсон располагал такой удобной, вместительной Карантинной бухтой, недоступной волнам даже во время самого сильного северного шторма. Вообще, безопасность мы можем рассматривать как основной

элемент благополучного с имперской точки зрения византийского города. Под ее составляющими понимали: хорошее расположение по отношению к неприятелю (возвышенность, защищенность природными факторами типа гор и водоемов, удаленность от внешних границ), качественные крепостные стены, наличие запасов питьевой воды в колодцах и водосборных цистернах. Последнее рассматривалось как стратегический военный запас для существования города в условиях догой осады.

На особое внимание государственной власти в плане поддержания защищенности могли рассчитывать населенные пункты, находившиеся на окраинах державы. Крепостные стены воспринимались империей как возможность защиты своих налогоплательщиков. В противном случае ее подданные попадали под угрозу нестабильной экономической жизни, лишались прибыли, а это лишало доходов и империю. Для горожан же крепостные стены, помимо вопроса выживания, обеспечивали возможность платить дань одному «хозяину» с достаточно понятной и стабильной системой налогообложения и защищать благополучную городскую инфраструктуру.

Херсон для империи расценивался как форпост Византии на границе с «...таврами и тавроскифами, ... на краю пределов римской державы». Поэтому, как отмечал Прокопий, застав его «стены в совершенно разрушенном состоянии, он [*император Юстиниан – М. П.*] сделал их замечательно красивыми и крепкими». Следуя логике источника, можно заключить, что в эти постройки вкладывались значительные средства, оборонительные сооружения не раз перестраивались и достраивались. Более того, в городе присутствовал военный гарнизон, для которого выделялась специальная особо укрепленная юго-восточная часть города, ныне известная как «Цитадель».

Христианское мировидение отразилось в традиции выстраивать дополнительную, символическую духовную защиту возле стен города в виде храмов, своеобразных «ретрансляторов святости», а, значит, и небесной защищенности по всей империи. Такие храмы защищали укрепления Константинополя, и подобную практику мы можем наблюдать возле «Цитадели» Херсона у верховьев Карантинной бухты. Это известный из разнообразных источников окруженный оградой-периволом Южный загородный храм, одноименный с высокопочитаемым храмом Богоматери Влахерской на оконечности столицы рядом с Золотым Рогом.

Стены Корсуни, как тогда называли русы Херсон, стали, по словам летописца, главным препятствием для князя Владимира: «Войска подошли к высоким стенам Херсонеса, но их встретил смертоносный дождь из стрел и град из камней, сеемые защитниками». Город оставался неприступным

не менее шести месяцев, и ничто не предвещало его поражения, пока не был раскопан, перерезан водопровод и путь, по которому доставляли припасы с кораблей.

Этот пример особенно наглядно показывает, почему вторым по значимости критерием качества жизни в городе византийцы считали наличие водопровода. Там, где было необходимо, меняли русло рек, искали подземные источники и обязательно скрывали способы подачи воды от неприятеля.

В первые века н. э. от источников, расположенных в окрестностях Херсонеса, в город был проведен водопровод протяженностью 8–10 км. Остатки этих линий были открыты при раскопках Западных ворот города. Кроме подачи проточной воды в городе создавались вместительные водохранилища, постоянно охраняемые вооруженной стражей. В частности, крепостным резервуаром для хранения воды служила цистерна в западной части города, засыпанная, видимо, в конце IV – начале V в. На смену ей в Южном районе, неподалеку от Мертвых ворот, была построена новая, еще большая (28 x 13,5 м, сохранившаяся высота 3,75 м).

Не менее важными элементами благоустроенного города считались бани. По частоте упоминаний в трактате «О постройках» они занимают второе место после описаний систем водообеспечения. В ранневизантийское время термы еще по римской традиции воспринимались не только как средство поддержания высокого уровня гигиены, но и как место светского досуга. В средние века они утратили такой откровенно общественный характер, но их значение купален сохранилось. В византийском Херсоне функционировало не менее пяти небольших общественных бань. Их следы открыты в северных, северо-восточных кварталах и в «Цитадели».

Следующими элементами, относимым к «украшениям города», Прокопий считал нищеприимные дома и больницы, создаваемые, как правило, на имперские деньги или средства меценатов. Они должны были быть обеспечены необходимым количеством медикаментов, инструментов и штатом персонала. Исследования позволяют предположить, что в Херсоне на месте помещения из нескольких залов около куртины находилась общественная больница VI–VIII вв., состоявшая из терапевтического отделения, возможно, женского и мужского спальных отделений. Еще одна монастырская лечебница и приют для калек входили в монастырский комплекс «дома Св. Леонтия» у северо-западной оконечности городища.

Кроме того, Прокопий подчеркивал, что деньги выделялись на обустройство площадей и рынков, места расквартировки имперских чиновников, что можно обнаружить и в византийском Херсоне в районе центральной агоры и в «Цитадели», где в IX в. были устроены два сменявших друг друга здания преториев.

Важное место уделялось возможности получения жителями империи образования. Найденное в Херсоне значительное количество книжных накладок, а также насущная необходимость подготовки грамотного клира для проведения богослужения в многочисленных (не менее четырех десятков), одновременно функционировавших храмах города, указывают на обязательное наличие в провинциальном городе хотя бы одного образовательного центра, существование библиотек. Одной из таких библиотек, находившейся в распоряжении Херсонского архиепископа Георгия, в 860–861 гг. пользовался прибывший в город Константин Философ.

Христианские храмы были, пожалуй, главной, после обеспечения безопасности города, заботой строительной деятельности Юстиниановой и Постюстиниановой эпохи. Их обустройство можно рассматривать в VI–VII вв. не только как торжество православия, но и как подавление местной аристократии и подчинение провинций имперской центральной власти. Источники сохранили примеры того, как по приказу императора разрушались храмы, построенные на личные средства, а вместо них воздвигали «лучшие», на средства василевса. Мы не можем точно сказать, какова была ситуация в Херсоне: Прокопий, описывая в подробностях, на что выделил деньги кесарь, для Херсона упоминал средства на его крепостные стены. Возможно, позитивную роль сыграла традиция горожан строить храмы на пожертвования вскладчину, всей общиной, что не позволяло выделяться и превозноситься отдельным прихожанам.

В любом случае, византийцы ставили градостроительство вровень с военными победами. Вторя Прокопию, его поздний современник Агафий Миринейский отмечал по этому поводу: «Прекрасным и счастливым приобретением являются победы и трофеи в войнах, основание и восстановление городов и всякие тому подобные великие и достойные памяти дела. Эти деяния доставляют известность, славу и наслаждение творцам их».

Как довершение украшения города и особую милость императора Прокопий называет фонтаны и статуи, скорее всего, самого императора. Если о фонтане мы сведений не имеем (если не считать таковым фреар в ауле самой большой базилики Святых Апостолов Петра и Павла и фреар аулы Западной базилики), то можно предположить, что на агоре Херсона возвышалась «золотая» (позолоченная?) статуя Константин Великого, полученная, по утверждению источников Константина Богрянородного, в IV в. в благодарность за военную помощь херсонеситов: «...жалуем им также золотое изваяние с царской мантией и застежкой и золотой венец для украшения вашего города». Если это так, она была одной из самых ценных реликвий города, свидетельствующей о его высоком статусе.

Наконец, оценить комфорт жизни мы не можем без понимания того, что византиец считал для себя идеальным жильем. Пожалуй, единственный пример комплексного описания идеального византийского дома встречается в византийской сельскохозяйственной энциклопедии – Геопониках. Намерено приведем полную цитату источника, чтобы понять, какие акценты делает автор при характеристике идеального дома: «Наиболее здоровыми оказываются обычно приморские местности, горы и места, расположенные на склонах, обращенных к северу. 2. Места близ стоячих вод и болот, глубокие долины, а также места, обращенные к южным ветрам, и западные склоны оказываются местами нездоровыми. 3. Жилье нужно строить на местах более возвышенных. Такие места наиболее здоровы, с них открывается широкий вид и гораздо лучше обозревать всю местность. 4. Весь дом должен быть обращен к востоку, так же как и двери, потому что восточные ветры являются самыми здоровыми, а солнечное тепло, проникая скорее в дом, рассеивает и разгоняет плотный густой туман. 5. Дома должно делать не низкие и не тесные, а просторные, широкие и высокие. 6. Некоторые же советуют обращать жилье на юг, чтобы в нем было больше солнца. Но я считаю, что лучше жилье, обращенное на восток, потому что тот, дующий с юга, влажен, порывист и наиболее болезнетворен».

Автор, таким образом, выделяет несколько основополагающих качественных характеристик византийского дома: расположение, включающее вид, место в городской планировке, климат; структура дома, включающая представление о размере этажности, и соотношение составных элементов.

Самым ранними доступным законодательным актом интересующего нас периода является Кодекс Феодосия. Тут указывается на необходимость соблюдения расстояния в 4,5 м. при строительстве дома рядом с общественным зданием, при этом оговаривается, что это, в первую очередь, защищает владельца самой частной постройки в будущем. Государство обязуется не сносить строение под видом несанкционированной постройки. В свою очередь, это расстояние должно защитить и общественные постройки от возможных разрушений.

Следующий источник, отразивший представление византийца о правильном расположении дома в городской планировке, написан гораздо позднее, но сюжетная линия, представленная в нем, позволяет экстраполировать его данные на городскую ситуацию ранневизантийского периода. В «Советах и рассказах Кекавмена» даются рекомендации относительно расположения дома возле крепостной стены. «Каждый день осматривай стены и ворота и изнутри и снаружи. Стены крепости должны быть свободными – пусть дома не примыкают к ним. А если и есть [такой дом], раз-

рушь его и совершенно оголи стены и изнутри и извне, в особенности же ворота, чтобы у тебя была возможность обходить и осматривать их. Если же дом, примыкающий к стене, – старый и дорогой, пусть тебя не смущает его уничтожение, разрушь и его». Побудили на написание подобных наставлений автора текста события 60-х гг. XI столетия в Италии, где один из городов захватили норманны именно благодаря дому, прилегающему к оборонительной стене: идрунтец Малапецис, охранявший город, не разрушил жилище, так как оно было старым и дорогим, а также потому, что оно принадлежало его племяннице.

Этот сюжет показателен тем, что в нем отразился конфликт византийского градостроительства, стремившегося соединить безопасное расположение домов с античным традиционализмом, выражавшемся в желании сохранить облик города неизменным. На наш взгляд, эта тенденция отчетливо прослеживается в ряде законодательных актов поздней античности и раннего средневековья, в которых предписывалось при реконструкции дома «восстанавливать его старый облик из руин». В случае невозможности осуществить реконструкцию с прежним видом, проводились судебные разбирательства с привлечением соседей. Кодекс императора Зинона предписывал тем, кто восстанавливает свои здания, не увеличивать их прежний размер: «...и если строитель (владелец) получил разрешение, он может изменить структуру, если он желает, но не внешний вид».

Константин Богрянородный в трактате «Об управлении империей» (середина X в.), указывает на наличие подобного дома, принадлежавшего богатому горожанину, занимавшемуся скотоводством, в Херсонесе. По мнению С. Ю. Сапрыкина, так называемые Сосы (место, где располагался дом), «согласно тексту легенды», находились «в нижнем городе близ порта» (очевидно, юго-восточный квартал Херсонеса): «Дом же его в четыре строения простирался в ширину и длину вплоть до нижних частей [города], называемых Сосы, где он имел собственные ворота в стене и четыре большие калитки для входа и выхода вместе с другими особыми воротцами, так, чтобы из входивших в город его животных каждое стадо – коров, коней и кобыл, быков и телок, овец и ослов – входило через свои воротца и шло в свое стойло». Отечественные исследователи с недоверием относятся к данным этого источника, так как зданий описанных размеров ни античного, ни средневекового периода в Херсонесе–Херсоне найдено не было. Но если учесть замечание Кекавмена о том, что наличие подобного строения у крепостной стены было небезопасно для города, можно предположить, что его со временем уничтожили.

Вместе с тем, следует учитывать, что необходимость поддерживать внешний облик жилых домов, начиная с поздней античности до X в., объ-

ясняет, почему внешние стены ранневизантийских усадеб Херсонеса–Херсона основывались и повторяли позднеантичные, а стены домов X в. повторяли контуры предшественников.

Византийские законодатели и архитекторы, планируя застройку жилых кварталов, стремились соединить традиционные античные ценности с необходимостью сделать жилье безопасным. Так, византийский архитектор VI в. Юлиан Асколонит видел опасность в четырех стихиях – «огонь, воздух, вода и земля». Они, по его мнению, могли навредить людям при несоблюдении предложенных им правил расположения между соседними жилыми домами и эргастирями. «Существуют четыре стихии и от воздействия их (при строительстве зданий) у людей возникают недоразумения».

Наибольший вред соседям приносят случаи «которые происходят вследствие применения огня. Огонь и дым и дурной запах при возжигании материалов предоставляют нам на выбор – или потерпеть вред – или же соблюдать определенные расстояния». Юлиан Асколонит указывает расстояние, на котором следует располагать производственные помещения, бани и другие строения, в которых используются огонь. Если ремесленнику и разрешалось совмещать профессиональную деятельность с жильем, использовать в производстве огонь, то он должен был придерживаться правил. Так, например, красильнику запрещалось, разводить огонь подле находившегося выше строения. Запрещалось располагать новые эргастирии ниже других домов. Старые требовалось отодвинуть от вышерасположенных домов на расстояние в шесть с половиной локтей.

Беспокоили архитектора опасности распространения запахов среди соседей. По этой причине дома маслоделов надлежало располагать выше соседних жилых домов. Жилье канатчиков и валяльщиков следовало строить уединенно, чтобы они не соприкасались с другими, если же встретится необходимость, чтобы эти дома размещались по соседству с другими и даже соприкасались с ними, то хозяин таких домов должен был дать письменное обязательство живущим в смежных домах соседям, что он не будет окуривать, возжигая серу, канаты в своих домах. Дома изготовителей маринада из-за безвредного запаха вообще следовало размещать подальше от жилых помещений и желательнее за чертой города. Но, вместе с тем, оговаривалось, «что все вышесказанное относится к тем, которые воздвигают новые постройки. Если же имеются старинные документы, разрешающие подобные постройки или существует соответствующее право на использование данной территории, следует соблюдать существующие с древних времен постановления относительно домов этих ремесленников». Как видим, архитектор предлагает предотвратить возможный пожар и распространение неприятного запаха соблюдением правила безопасного

соседства, основанного на расстояниях и высотах, но учитывает при этом примат традиционализма.

Законодательство четко предусматривало, что человек, который строит дом, должен оставить пространство 4,5 м. между его строением и домом соседа. Интересно замечание о том, что, дабы избежать дальнейших разногласий, это расстояние должно соблюдаться «снизу доверху». Видимо, автор закона заранее предположил, что соседи будут стараться обходить предписания, и для расширения своего жилого пространства пристраивать балконы.

Еще одной причиной регламентации расстояния между соседями являются апопсии. В трактате Юлиана Асколонита упоминаются три вида апопсии (т. е. вида на местности, который дают право на отвод соседнего строительства): вид на море, вид на сады, вид на общественные памятники. И если право вида на деревья вскользь упоминают Василики, то право наблюдать из дома за общественными постройками защищается лишь Трактатом. Право же византийца беспрепятственно обозревать море защищали практически все известные нам законодательные акты. Стоя или сидя в своем доме, он должен его увидеть. Традиционная для византийца потребность видеть море берет свое начало в античности и прослеживается во многих источниках. Вид на море ни в коем случае не может быть нарушен, поскольку, по мнению Юлиана Асколонита, обозревающим доставляется этим видом множество душевных наслаждений.

Впрочем, были и исключения. Возможность обозревать море из своего дома могла быть и ограничена как устными договоренностями между соседями, позволявшими нарушать закон, так и желанием византийцев сохранить внешний вид старых построек. Так, дом, сгоревший в огне или разрушенный по какой-либо иной причине, мог быть восстановлен на нужную высоту, даже если вид на море для соседа будет затруднен. Необходимым является при таких условиях сохранить расстояние в сто футов вокруг. Такую же цифру называет и Асколонит, допуская строительство любого дома при соблюдении подобного расстояния между соседями.

Любой вид на море мог быть ограничен и соглашениями между домовладельцами. Но соблюдение расстояния в двенадцать футов все равно было при этом обязательным, дабы преемники домовладельцев имели шанс вернуть себе право видеть море. О таких договоренностях, приводивших, по нашему мнению, к постоянным спорам между соседями, подробнее говорится в Дигестах Юстиниана. Тут право на отвод соседнего строительства названо сервитутом. К примеру, «когда устанавливается сервитут, содержащий воспреещение заслонять свет, то это рассматривается преимущественно в том смысле, что у соседа нет права без нашей воли строить

слишком высокие здания и таким образом уменьшать освещение наших зданий»; «имеется и сервитут, заключающийся в том, чтобы не заслонялся вид». Из логики раздела «О сервитутах городских имений» (*De servitutibus praediorum urbanorum*), можно сделать вывод, что соседи могли продавать друг другу свои права – сервитуты или обменивать их на другие. Так, например, в обмен на разрешение закрыть излишне высоким вторым этажом вид на море, лишенный морского вида мог выдвинуть балкон на участок соседа ближе, чем на 4,5 м., гарантированных Зиномом.

Кроме того, предметом тяжб между соседями могло стать право «отводить дождевую воду на крышу или на двор соседа или не отводить, а также опереть балку на стену соседа». Подобные договоренности, позволяющие обойти закон, могли свести на нет весь ожидаемый эффект от градостроительного законодательства VI–X вв. Агафий Миринеийский описывает подобную ситуацию в Константинополе: «Есть в Византии некий человек, по имени Зином... Жил он по соседству с Анфимием, так что, казалось, они обитают в одном жилище и заключены в одних пределах. С течением времени у них возникли споры и раздоры или вследствие вида [постройки], необычного раньше, или вследствие новой, неумеренно поднятой в высоту и загораживающей свет, или из-за чего другого, так как естественно, что у слишком близко друг от друга живущих возникают споры...

Зином приобрел отличный дом, очень обширный и красивый, изысканно изукрашенный... Нижние помещения были с одной стороны близки к дому Анфимия, так что общая крыша соединяла потолок одного и часть постройки другого». События, изложенные Агафием, отражают ситуацию VI в., когда законодательство Зинона действовало более шестидесяти лет. Описывая землетрясение 551 г. в Константинополе историк отмечал, что узкие проходы городских улиц из-за паники быстро наполнились народом, так как дома были связаны между собой и редко можно было найти строение, находившееся на открытом месте, свободным и совершенно не связанным с соседним.

Таким образом, главным качественным критерием в расположении соседних домов относительно друг друга было четко оговоренное расстояние. Соблюдение предписанного расстояния должно было предупредить распространение пожара на соседний дом, предотвратить возможное распространение неприятного и вредоносного запаха, обеспечить владельцу дома возможность видеть море, сады или общественные постройки, наконец, просто служило защитой личного пространства семьи, жившей в доме, от любопытства соседей.

Письменные источники, специально регламентировавшие структуру городского византийского дома, нам неизвестны. Связано это, скорее все-

го, с преемственностью в обустройстве дома с позднеантичной эпохой. Византийское законодательство не позднее IV в. запрещает менять внешний вид домов и, видимо, соблюдение этих предписаний должно было сохранить ранневизантийский дом похожим на позднеантичный. Подтверждение этому мы находим в археологии византийских домов во многих провинциях империи. Исследователи отмечают, что ранневизантийские дома не отличались от домов римского и даже эллинистического периодов. Некоторые из них постоянно изменялись внутренне, их комнаты разделялись на помещения меньших размеров (Эфес, Фессалоники, Филиппы).

Анализ указанных выше источников позволяет понять предпочтения византийца: он хотел жить в доме с просторными комнатами и высокими потолками. Тяжбы между соседями, законодательные ограничения говорят о естественном стремлении расширить жилую площадь за счет пристройки второго этажа, балконов и других приставных конструкций.

Но запреты на строительство домов, загораживающих свет и вид, а также ограниченность городского пространства не позволяли, на наш взгляд, строить слишком высокие дома. Двухэтажные конструкции, очевидно, были наиболее популярными строениями в провинциальных городах империи. Чтобы поднять дом выше, нужно было решить спорные вопросы с соседями, а именно выкупить сто футов территории вокруг дома, что, скорее всего, было накладно, либо договариваться с соседями, что также приводило к убыткам. Строительство домов более двух этажей в городе могли позволить себе лишь очень состоятельные и влиятельные люди.

Византийцы старались максимально наполнить свой дом солнечным светом, для чего располагали свои жилые помещения на верхних этажах с солнечной стороны. Они стремились оборудовать максимально возможное количество окон, из-за чего частыми были обрушения домов, когда эти окна обустроивали в несущих стенах. Так, если домом владело несколько хозяев, рубить окно на первом этаже можно было лишь «дав письменное обязательство лицу, которое живет наверху, принять на себя весь ущерб, если в течение двух месяцев после того, как пробито внизу окно или дверь, в чем-либо пострадает стена; и поперечные балки этажей или верхние косяки дверей должны доставляться за счет того, кто пробивает внизу».

Жизнь византийской семьи становилась все более закрытой, что отразилось и в градостроительном законодательстве. Юлиан Асколонит прямо упрекает жильцов усадеб, которые под видом боязни любопытных соседей пытаются «помешать строящим дома, обвиняя их в том, что они хотят со своей постройки подсматривать в дома соседей». Восприятие византийцев «чужого» хорошо отразилось в «Советах и рассказах Кекавмена». Автор не советовал показывать свой дом не только соседям, но и лучшему

другу: «А если ты поместишь его в своем доме, послушай, сколько неприятностей случится с тобой. Во-первых, твоя жена, твои дочери и снохи не имеют возможности выйти из покоев, чтобы сделать необходимое в своем доме. Если же крайняя нужда принудит их выйти, твой друг вытянет шею и будет на них пялить глаза. Даже если ты будешь стоять рядом, тебе будет казаться, что он наклонил голову, а он с любопытством воззрит на их походку, округлости, стан, глаза да, попросту говоря, осмотрит с головы до пят. Наедине со своими домашними он будет передразнивать и высмеивать их. Далее, он опорочит твою прислугу, стол, порядки, будет расспрашивать о твоём имуществе, имеешь ли то или это. Да что много говорить? Если найдет возможность, то будет подавать любовные знаки твоей жене, посмотрит на нее распутными глазами, а если сможет, то и соблазнит ее».

Постоянные тяжбы соседей между собой по этой причине заставляли регулировать вопрос обустройства окон и балконов. Законодательство разделяло два типа окон – для освещения и для обзора. Это подтверждает и законодательство Зинона, предусматривавшее панорамные или видовые окна и окна для света, видимо, очень маленького размера. Аннет Скалец даже называет их световыми отверстиями. Если в старинных кварталах не было возможным соблюсти расстояние между домами в десять футов, то панорамные окна вообще запрещались. Световые окна разрешались лишь на уровне шести футов над землей, то есть выше человеческого роста среднестатистического византийца того времени. Задумка была в том, чтобы не дать человеку, стоя на полу первого этажа, увидеть, что происходит у соседа. Это подтверждается и источником: «никто не должен... сделать то, что называется ложный пол, и тем самым обойти закон. Ибо, если так случится, окно для света будет, по причине ложного (высокого) этажа, служить для целей зрения и было бы слишком близко к ближнему». Впрочем, и это предписание можно было обойти, договорившись с соседом.

Если об устройстве жилого этажа письменные источники не говорят практически ничего, то хозяйственная жизнь на первом этаже часто упоминается в законодательных актах. Особенно в случаях, когда ремесленнику разрешалось совместить жильё с профессиональной деятельностью.

Трактат Юлиана Асколонита, как и Книга Эпарха, передает стремление городских властей максимально ограничить возможность людей, использующих в своей профессиональной деятельности огонь, обустривать в своих домах мастерские, по возможности выставляя таковые на окраину города, либо строго регламентируют расстояние между ними и жилыми домами соседей. Разводить огонь для хозяйственных нужд как ремеслен-

ник, так и любой домовладелец, мог лишь во дворе своего дома. О разведении огня внутри дома законодательные акты ничего не говорят.

Двор, как и дом, мог принадлежать нескольким хозяевам, несущим равные обязательства при его ремонте. Трактат упоминает возможность обустройства во дворе, кроме очата, водопровода, стока дождевой воды, отхожих мест и даже бассейна.

Законы Зинона и в дальнейшем Василики предписывают облицовывать дом и двор эргастирия, где осуществляется непосредственная продажа, мрамором, дабы эти строения стали еще и украшением города. Василики предписывают принуждать горожан, даже против их воли, ремонтировать или реконструировать свои усадьбы в городах. Строительный материал при этом мог использоваться повторно, но исключительно из собственных домов. Как уже упоминалось выше, при реконструкции дома власти города и соседи строго следили за восстановлением первоначального вида строения.

Книга Эпарха упоминает о существовавших в Византии строительных норм по качеству кладки и долговечности вновь возведенного жилого дома. От мастеров, возводивших стены, внутренние арки и камары-своды требовали делать их равномерными и прямыми. Следили за качеством фундамента, чтобы постройка не оказалась непрочной. Гарантией качества была устойчивость здания в течении десяти лет, если оно было возведено из камня, шести лет – если из глины: «Если здание обрушится в течение десяти лет не вследствие Господнего гнева, то строитель должен восстановить это здание на собственные средства».

Таким образом, можно выделить следующие качественные критерии дома: расположение на местности; благоприятное соседство; санитарное состояние; безопасность; долговечность постройки. Письменные источники позволяют говорить о том, что дом в городской планировке V–X вв. должен был располагаться на расстоянии не менее 15 футов (4,5 метра) от общественных построек и 10 футов (3 метра) при наличии балкона. Предписывалось не размещать усадьбу возле крепостной стены, а если так случалось, невзирая на богатство и архитектурную ценность дома, уничтожать его. Геопоники рекомендовали размещать дом на возвышенности в приморской местности, на склонах, обращенных к северу. Места рядом со стоящими водами, болотами, глубокие долины, а также места, обращенные к южным ветрам, и западные склоны считались нездоровыми. Дом следовало обращать к востоку, так как именно восточные ветры считались здоровыми, позволяли лучше проникать в дом теплу и свету. Такое расположение, кроме благоприятного климата, объясняется широким видом и хорошим обзором местности. Византиец стремился жить в просторном

доме с высокими потолками, наполненном максимально возможным количеством солнечного света. Среднестатистический зажиточный дом должен был обладать двумя этажами и балконом, попасть на который разрешалось только со второго этажа. Окна в усадьбе со стороны соседей разрешались только световые, небольшие по размеру.

Из дома должен был обязательно открываться вид на море, возможно, на общественные постройки и сады, если такие были. Гарантией безопасности и хорошего вида было соблюдение расстояний между жилыми домами соседей и общественными постройками – соответственно не менее 10–12 и 10–15 футов. Понимая возможные негативные последствия и испытывая дискомфорт от запаха производственных комплексов, зажиточные ромеи стремились располагать свой дом вдали от мастерских-эргастриев. Идеальный дом внешне должен был походить на позднеантичный, что отражало традиционные ценностные предпочтения ромея, стремившегося остановить быстро меняющееся время, законсервировать его если не в религии, то хотя бы в жилом доме.

Византийский город, таким образом, должен был отражать все достижения цивилизации ромеев, выступая, особенно на окраинах державы, своеобразной рекламой византийского способа жизни. Он был как бы материальным воплощением того, что ожидало варварские народы в случае присоединения к империи. Херсонес–Херсон как провинциальный центр обладал большинством показателей качественной жизни византийского города.

ЛИТЕРАТУРА

- Агафий Миринейский*. О царствовании Юстиниана / Пер., ст. и примеч. М. В. Левченко. – М., 1996.
- Византийская Книга Эпарха / Пер. и коммент. М. Я. Сюзюмова. – М., 1962.
- Геопоники. Византийская сельскохозяйственная энциклопедия X века / Пер., прим. Е. Э. Липшиц. – Л., 1960.
- Дигесты Юстиниана // Памятники римского права: Законы 12 таблиц. Институции Гая. Дигесты Юстиниана. – М., 1997.
- Кекавмен*. Советы и рассказы: Поучение византийского полководца XI века / Подготовка текста, введение, перевод с греческого и комментарий Г. Г. Литаврина. – СПб., 2003.
- Константин Багрянородный*. Об управлении империей. – М., 1989.
- Летопись византийца Феофана от Диоклетиана до царей Михаила и его сына Феофилакта / Пер. с греч. В. И. Оболенский и Ф. А. Терновский. – М., 1887.
- Прокопий Кесарийский*. Война с готами. О постройках. – М., 1996.
- Сюзюмов М. Я.* О трактате Юлиана Аскалонита // АДСВ. – 1960. – Вып. 1.

- Пархоменко М. В.* К вопросу о качестве жизни византийских горожан: постановка проблемы (на примере Херсонеса / Херсона) // Всеукраїнська наукова конференція «Історичні регіони України: минуле та сучасність». 28–29 листопада 2013 р. – Харків, 2013. – С. 58–62.
- Пархоменко М. В.* К вопросу о локализации больницы в византийском Херсоне // Проблемы истории и археологии Украины: Материалы VII Международной научной конференции (Харьков, 28–29 октября 2010 г.). – Харьков, 2010. – С. 9–90.
- Пархоменко М. В.* К вопросу о медицине в византийском Херсоне / Каразінські читання (історичні науки): Тези доповідей 63-ї міжнародної наукової конференції (м. Харків, 23 квітня 2010 р.). – Харків, 2010. – С. 265–267.
- Пархоменко М. В.* Медицина в византийском Херсоне // Медицина в художніх образах. – Вип. 8–9. – Донецьк, 2011. – С. 257–268.
- Пархоменко М. В.* О медицине в византийском Херсонесе–Херсоне // Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. – 2011. – № 982: Сер. «Історія». – Вип. 44. – С. 40–52.
- Пархоменко М. В.* О структуре жилого дома Херсонеса–Херсона (IV–IX вв.) // Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії: Збірник наукових праць. – Харків, 2009. – Вип. 12. – С. 37–45.
- Пархоменко М. В.* Письма Папы Мартина I как источник о рационе питания жителей византийского Херсона VII в. // Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. – 2013. – № 1087: Сер. «Історія». – Вип. 47. – С. 69–82.
- Пархоменко М. В.* Представление ромеев о расположении идеального дома в Византии // Lauea I. Античный мир и Средние века: Чтения памяти профессора Владимира Ивановича Кадеева. Материалы. – Харьков, 2015. – С. 135–139.
- Пархоменко М. В.* Стародавні пам'ятки житлових будинків на території сучасної України (на прикладі византийського Херсона) // Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. – 2011. – № 939. – Серія: Історія України. Українознавство: історичні та філософські науки. – Вип. 14. – С. 6–11.
- Романчук А. И.* Исследования Херсонеса–Херсона. Раскопки. Гипотезы. Проблемы. – Т. 2. – Тюмень, 2008.
- Романчук А. И.* Очерки истории и археологии византийского Херсона. – Екатеринбург, 2000.
- Романчук А. И.* Ранневизантийский Херсон (отражение в источниках основных функций города) // АДСВ. – Барнаул, 1992. – Вып. 26: Византия и средневековый Крым. – С. 204–213.
- Романчук А. И., Белова О. Р.* К проблеме городской культуры раннесредневекового Херсонеса // АДСВ. – 1987. – Вып. 23 – С. 52–68.
- Сапрыкин С. Ю.* Асандр и Херсонес (к достоверности легенды о Гикийи) // ВДИ. – 1987. – № 1
- Сорочан С. Б.* Византийский Херсон (вторая половина VI – первая половина X вв.) Очерки истории и материальной культуры. – Ч. 1–2. – Харьков, 2005.
- Сорочан С. Б.* Византия. Парадигмы быта, сознания и культуры: учеб пособие. – Харьков, 2011.

Сорочан С. Б. О соляном и рыбозасолочном промыслах византийского Херсона VI–VII вв. // Боспор Киммерийский и варварский мир в периодантичности и средневековья. Ремесла и промыслы: материалы XI Боспор. чтений, Керчь, 2010 г. – Керчь, 2010. – С. 423–426.

Сорочан С. Б. Птохионы, носокомионы и ятрины в раннесредневековом византийском // Труды Гос. ист. музея. – М., 2006. – Вып. 159: Северное Причерноморье в эпоху античности и средневековья. Памяти Н. П. Сорокиной. – С. 94–117.

Якобсон А. Л. Раннесредневековый Херсонес // Материалы и исследования по археологии СССР. – 1959. – № 63.

Saliou C. Les lois des bâtiments: voisinage et habitat urbain dans l'empire romain. Recherches sur les rapports entre le droit et la construction privée, du siècle d'Auguste au siècle de Justinien. – Beyrouth, 1994.

Skalec A. Privat buildings and their juridical context in the byzantine Near East // Revista da Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo – São Paulo, 2011. – Vol. 106/107.



*Часть диптиха императора Анастасия,
изображающая актеров и цирковые представления, 517 г. н. э.,
слоновая кость.
Санкт-Петербург. Государственный Эрмитаж*

ЛЕКЦИЯ 25

П. Е. Михалицын

ОТ МЕЛЬПОМЕНЫ КО ХРИСТУ: СУДЬБА АНТИЧНОГО ТЕАТРА В ВИЗАНТИИ

Комедия, как мы сказали, это воспроизведение худших людей, но не во всей их порочности, а в смешном виде...

<...> трагедия есть изображение людей лучших, чем мы.

Аристотель. Поэтика

Если мы отвергаем знание светской литературы как глупость пред очами Господа, то нам должен быть ясен и запрет на все виды театральные постановки литературных произведений. Если комедия учит бесстыдству, то трагедия – жестокости, злостности и варварству: рассказ о постыдном деле столь же бесполезен и опасен, как и само дело.

Тертуллиан. О зрелищах

Процесс восприятия культурного наследия античности в христиански ориентированной Римской империи давно вызывает острый интерес в кругу исследователей поздней античности и средневековья. За последнее время в специальной литературе неоднократно возникали дискуссии, пытавшиеся дать определение таким важным концептам как византийская/античная философия, византийская пайдея, византийская культура в целом. К категории этих, «проблемных» вопросов можно уверенно отнести и византийский театр. Действительно, можно ли говорить о существовании такого феномена как византийская драматургия? Имели ли место в Византии театральные постановки в том виде, в каком их знала античность или они приобрели иные, возможно искаженные под давлением христианской морали формы? Если да, то какую роль они играли в христианском государстве, какое место им отводили в новой системе

ценностей, чего ожидали от них ромеи-христиане? Все эти вопросы связаны с еще более сложным и возможно до конца неразрешимым вопросом: что представляет собой феномен Византии? Но если ответ на последний вопрос выходит за рамки нашего рассмотрения, то ряд предыдущих станет поводом для размышлений по ходу всей лекции. К ним мы будем еще не раз возвращаться в процессе анализа источников и исследований по проблематике византийского театра.

И здесь же, в преамбуле, считаем необходимым обозначить еще один вектор нашего обзора, который является во многом определяющим в изучении *paх Byzantinus*. Византию невозможно понять, используя только внешние, эмпирические приемы и методы исследования. Этот феномен раскрывается изнутри, понимается в рамках общей мировоззренческой позиции. Здесь субъект и объект исследования должны находиться в одном «силовом» поле, придерживаться общих религиозных установок. Только при соблюдении этих условий возможно релевантное понимание культурно-исторических процессов, имевших место в византийском обществе, и тем более, когда речь идет о таком культовом явлении как театр. Поэтому пристальное внимание к религиозной составляющей и древнегреческой, и византийской драматургии, будет определяющим в нашем обзоре.

Также необходимо сразу оговорить и терминологические границы нашего обзора. Термин «*θέατρον*» («зрелище, театр») имеет различные коннотации, обусловленные историческими метаморфозами этого вида искусства: 1) само здание театра или место для народных собраний; 2) театральная игра, представление; 3) собрание зрителей, их публичные встречи; 4) процесс просмотра спектакля; 5) людей в театре; 6) поприще, поле деятельности; 7) в метафорическом смысле как синоним распущенности и зла; 8) посмешище, издевка, насмешка, ложь. В данной лекции нас будет интересовать 2, 3 и 4 значения этого термина.

Обращая ретроспективный взгляд на историю древнегреческой драмы и театра, необходимо отметить, что оба они возникли из сельских празднеств в честь бога Диониса, в основе которых лежала древнейшая земледельческая игра, связанная с зимним умиранием и весенним возрождением природы. Дифирамбы и фаллические песни, исполнявшиеся на этих праздниках хором ряженных их участников и запевавшей и сопровождавшейся танцами, уже содержали в себе элементы диалога и примитивного театрального действия. Аристотель указывает в «Поэтике» (гл. 4), что трагедия и комедия возникли из импровизации и что одна (трагедия) ведет свое начало от запевал дифирамба, другая (комедия) – от запевал фаллических песен. Очевидно, Аристотель потому и говорит о запевалах, что именно они вносили в дифирамб диалог и мимическую актерскую игру и побужда-

ли своими репликами хор к пению. Из хора, составлявшего вплоть до эпохи эллинизма необходимую принадлежность драмы, уже во 2-й пол. VI в. до н. э. выделился особый исполнитель – актер, которым и был сам драматург. Импровизация сменилась точной фиксацией роли актера (первоначально одного) и хора. Уже в раннее время театр занимал важное место в общественной жизни греков. Он стал точкой пересечения всех основных видов искусств: музыки, живописи, архитектуры, поэзии и др. Театр являлся духовным центром древнегреческого полиса, властителем дум и сердец горожан. На театральные представления собирался весь город, к ним очень тщательно готовились не жалея ни средств, ни сил, ни времени. Полюбившиеся драматурги и актеры были почти что национальными героями. Неудачников осмеивали, заставляя тем самым более требовательно относиться к своему творчеству. Все театральные действия начинались и заканчивались жертвоприношениями, подчеркивая этим мистериальную атмосферу происходящего на сцене действия. Последнее замечание особенно важно, так как по причине прямой зависимости театральных представлений от языческого мистериального культа театр подвергся жесткой и бескомпромиссной критике со стороны Отцов христианской Церкви. Но, как это ни парадоксально, именно этот фактор и создал предпосылки для входа театральных элементов в ограду самой христианской Церкви. Однако об этом ниже.

Свое акмэ театр пережил в VI–IV вв. до н. э. С угасанием греческого полиса теряют свое значение и театральные представления. К моменту христианизации Римской империи драматические жанры уже пребывали в заметной летаргии. Еще во II в. новой эры ритор Элий Аристид выступил с речью «О том, что комедии не следует ставить на сцене», а во 2-й пол. IV в. н. э. такие видные представители интеллектуального авангарда язычества как император Юлиан Апостат и ритор Ливаний уже прямо осуждают современный им театр за вырождение и откровенную безнравственность (низкопробные мимы, а, зачастую, и гладиаторские бои – вот новые обитатели театральных подмостков того времени). Выход виделся в риторике, как в величайшем даре богов, который способен «сделать граждан хорошими людьми и приучать их к добру и полезной деятельности» (Ливаний) или в драматической поэзии, ориентированной уже, правда, на кабинетное чтение (трагедии Сенеки). Как верно подытожил это упадническое настроение в драматургии периода поздней античности С. С. Аверинцев, «враждебная театру позиция таких рьяных язычников, как Элий Аристид и Юлиан, – важнейшее свидетельство того, что внутренний строй старой греческой культуры не под насилием извне, но по своей собственной логике должен был переродиться: утверждаемое христианами целомудрие, как его ни оценивать, даже для врага христиан

Юлиана понятнее и внутренне подлиннее, чем языческая чувственность». Апология мимов, представленная в «Речи в защиту тех, кто воспроизводит жизнь в театре Диониса» риторы Хорикия из Газы (VI в.) это скорее исключение, подтверждающее правило.

Очевидно, что такое неутешительное состояние важнейшего вида античных искусств вызвало вполне резонную критику и со стороны интеллектуальной элиты христианства. Уже Тертуллиан (II–III вв.) в своей апологии «О зрелищах» называл театр изобретением демонов (*De spectaculis* 10). Ему вторят Татиан (Речь против эллинов 24), Марк Минуций Феликс (Октавий 37), смуч. Киприан Карфагенский (Книга о зрелищах). Отцы четвертого столетия были не менее резки в оценке данного явления. Свт. Василий Великий полагал, что благоразумный человек должен гнушаться и одного вида театральных зрелищ (Беседа 6. На слова из Евангелия от Луки: «Разорю житницы моя и бóльшия созижду» (Лк. 12, 18); и о любостяжательности). Его друг и соратник, свт. Григорий Богослов считал театр синонимом разврата, а конские ристалища – «язвой для души» (К Селевку), а их младший современник свт. Иоанн Златоуст определяет театр как место распутства, вертеп разбойников (Против иудеев. Слово первое), школой прелюбодеяния и училищем разврата (Беседы на Деяния Апостольские. Беседа 42), печью, разжигающей помыслы (О покаянии. Беседа шестая), театральные же представления он называл дьявольским праздником (О дьяволе. Беседа третья). Актеры, по его мнению – это вредные для общества люди, а тот, кто посещает театр – ниспровергает все законы (Толкование на Мф. Беседа 37, 6). Святитель даже призывал уничтожить театры, однако с горечью признавался в невозможности осуществления этого (Толкование на Мф. Беседа 37).

Театр порицался св. Отцами не только как «училище» разврата, были и более глубокие богословские причины. Как отмечает в своей обобщающей работе «Acting in the Byzantine theatre: evidence and problems» известный теоретик византийской драматургии В. Пюхэ (W. Puchner) «на фоне Божественного откровения, театр является ложью, а актера следует рассматривать как того, кто оскверняет идею человека как образа Божия». Он же фиксирует и изменения на уровне языковой семантики: античный актер (*hypokritēs*) становится «лицемером» в современном смысле этого слова; глагол «*hypokrinomai*» (играть) выступает в виде глагола «притворятся» или «вводить в заблуждение»; *dramatopoiia* (драматургия) становится эквивалентным «интриге»; термин «*theatrikōs*» («театрально») теперь означает – «на публике».

Таким образом на момент христианизации Римской империи античный театр находился в стадии угасания и деградации, создавая предпосылки к возникновению новых (однако не всегда лучших) сценических и литера-

турных форм. Здесь мы хотели бы обозначить те направления/формы, по которым шло дальнейшее развитие греческой драматургии на византийской почве. С некоторой долей условности их можно было бы представить в следующем виде:

- Литургия и литургические драмы – мистерии;
 - драматические гом依ии;
 - драмы для чтения;
 - интеллектуальный или школьный театр;
 - церемониал;
 - публичные казни как театральное действо;
 - мимы, флиаки и пантомима;
 - ипподром и цирковые представления;
 - византийские празднества: календы, брумалии, русалии.
- Кратко рассмотрим каждое из этих направлений.

Литургия и литургические драмы – мистерии

Несмотря на то, что отношение Церкви к античному театру было враждебным, на протяжении всей истории Византийской империи мы можем наблюдать устойчивый процесс театрализации христианского богослужения. Даже постановления Пято-Шестого Трулльского собора (692 г.), который прямо запрещали участие (или даже присутствие) в празднествах на честь Диониса и связанных с ними театральными постановках (правила 24 и 62) не могли до конца изжить многовековую привязанность народа к театральным-драматическим представлениям. Это подтолкнуло церковных иерархов к поиску новых путей решения театральной «проблемы». Выход был найден в компромиссе, суть которого заключалась в христианизации античного театра. И как это было с другими составляющими греко-римской культуры (кроме религии, разумеется), так и драматургию христианские интеллектуалы попытались ввести в свою систему координат, изменить вектор ее развития, вложить в нее новое содержание, а говоря проще – воцерковить. Необходимо было найти достойную альтернативу театральным зрелищам, собиравшим чуть не весь город, и этой альтернативой стал христианский храм. Здесь, как и в античном театре все начиналось и заканчивалось молитвой к Богу, также имела место мистериальность происходящего и символизм действий. Все это создало благоприятные условия для интеграции театральных элементов в христианское богослужение.

Процесс христианизации театральной практики начался еще в ранневизантийский период, когда в литургию были допущены диалоги на евангельские темы и антифонные песнопения, мелодии которых были заимствованы

из народной музыки. Уже тогда во время службы священники использовали сценические приемы (жесты, манеру говорить). В VIII–IX вв. церковная проповедь все более драматизируется. Церковная служба вбирает в себя и элементы пантомима. В конце иконоборческого периода окончательно вводятся в обиход театрализованные панигии (с греч. «игрише»), проводимые во время больших религиозных праздников. В «Хронографии» Феофана, например, есть интересный фрагмент: «В тот год (580) император Маврикий издал указ провести молебственное пение во Влахернской церкви в честь Пресвятой Богородицы, и повелел исполнить энкомий Пречистой, наименовав эти празднества панигириис». Известно, что император Феофил во время яркой панигии в храме св. Софии сам принимал участие в пении музыкальных произведений, сочиненных им на новый лад.

Победа иконопочитания не изменила положения вещей – элементы театра все больше проникают в церковь, что вызывало обеспокоенность, а в некоторых случаях даже гневные возмущения со стороны ревнителей истинного благочестия. Так патриарх Фотий, рассматривал нападение русских на Константинополь в 860 г. как «Божью кару» за принятие Церковью сцены (PG 107, col. 293). Однако «слияние» театра и церковной службы продолжалось. Лев VI (886–912 гг.) увеличил число панигий, для которых он сам сочинял гомилии, исполнявшиеся весьма красочно и эффектно. При Константине VII Багрянородном после торжественного введения сценической оркестры в храме св. Софии проникновение театрально-зрелищных моментов переходит на качественно новую ступень: панигии трансформируются в литургическую драму – мистерию.

Мистерии обычно разыгрывали во время больших религиозных праздников. Так, на Пасху показывали явление Христа ученикам, нисхождение св. Духа, воскресение Христа (De serimoniis. P. 637, 638). Сходную сцену явления Христа разыгрывали во время праздника Преображения и в ходе продолжительной панигии, имевшей место при праздновании Успения (Ibid. P. 591). В день Епифании (Богоявления) диаконы изображали ангелов в специальном представлении, после которого в той же одежде ангелов они принимали участие в пиршестве в императорском дворце (Ibid. P. 754). В день прор. Ильи в храме Св. Софии показывали мистерию «Взятие пророка Ильи на небо». Эту мистерию довелось увидеть епископу Лиутпранду, который был поражен «сценическими представлениями легкомысленных греков» (Liutprandus von Cremona. S. 191–192).

Чин омовения ног в четверг на Страстной неделе представлял собой еще одно драматическое действие, кульминацией которого был известный диалог. Петр: «Тебе ли умывать мои ноги?» – Святитель: «Что я делаю, теперь ты не знаешь, а уразумеешь после». Петр: «Не умоешь ног моих во-

век». – Святитель: «Если не умою тебя, не имеешь части со мной». После этого епископ, изображавший Петра, встав и показывая правой рукой к ногам, говорил тихим голосом: «Господи, не только ноги». Протягивая руки, он продолжал: «Но и руки». Подняв их, Петр показывал на слегка склоненную голову: «И голову». На это следовал ответ Святителя: «Омытьому нужно только ноги умыть, потому что чист весь; и вы чисты, но не все».

В неделю «святых праотцев» или «святых отец» изображали «Пещное действо», которое затем проникло и на Русь и ставилось здесь вплоть до середины XVII в., когда оно было запрещено как представление, место которому «не в церковном амвоне перед алтарем, а на театральных подмостках». Пещное действо происходило в неделю Святых праотцев (если Рождество приходилось на понедельник или вторник) или в неделю Святых отец, т. е. примерно за неделю до торжества. Разбиралось большое паникадило, находящееся в центральной части собора над амвоном, который сдвигался за левый клирос и на его месте воздвигалась деревянная решетчатая печь (немного похожая на убранный амвон), а вокруг нее – железные шандалы с витыми свечами. На крюк, где висело ранее паникадило, вешалось изображение сделанного из пергамена ангела, которого можно было при помощи веревки поднимать и опускать.

Действующие лица чина имели особую одежду: отроки одевались в стихари из тонкого полотна с бархатными оплечьями; их шапки с меховой опушкой и с медным крестом в верхней части были сделаны из кожи, подкрашенной белым с золотом. Халдеи, мучители отроков, были одеты в красные суконные платья. На их головах были шапки, похожие на шапки отроков, но из худшего материала и без креста. Роли отроков исполняли певчие, а халдеев, по всей вероятности, прислуга церкви.

Чин пещного действия входил в состав утренней службы. Он соответствовал седьмой и восьмой песням канона, исполнявшимся антифонно хорами правого и левого клиросов. Когда клирики начинали седьмой стих, наставник направлялся к иконе, сделав перед ней три поклона, кланялся до земли архиерею и обращался к нему: «Благослови, владыко, отроков на назначенное место представить», на что тот отвечал согласием. Затем выводили связанных длинным полотенцем отроков. Они останавливались посередине храма, а халдеи показывали им пальмовыми ветвями на пещь. Драматическое действие развивалось далее на фоне диалогов действующих лиц: при произнесении определенного стиха халдеи падали ниц, ангел с громом спускался сверху в пещь, отроки зажигали в венце ангела три свечи, затем обходили пещь и т. д.

Для византийского богослужения в целом характерна передача сюжета Священного писания не столько через действие, сколько голосом, т. е. весь-

ма условно. Писатель XIV в. свт. Симеон Солунский, критикуя католиков за допущение в храм мистерий, воспроизводящих детали жизни Иисуса Христа, писал: «Если же они будут укорять нас за печь отроков, то насколько не поразят нас, поскольку мы не зажигаем печи, но употребляем восковые свечи с огнем и возносим по обычаю фимиам Богу, и изображаем ангела, но не посылаем [в печь] человека. Мы только допускаем, чтобы поющие чистые отроки, как те три отрока, воспевали их песнь, как предано» (PG 155, col. 113).

Но, вероятно, одной из самых впечатляющих и красочных мистерий была мистерия «Воскрешение св. Лазаря», сценарий которой дошел до нас в рукописи XIII в. Эта рукопись замечательна тем, что в ней сохранились режиссерские пометки, касающиеся мизансцены, например: «Поставь Христа с учениками перед гробницей Лазаря на некотором удалении от нее, Марфу же и Марию, сестер Лазаря, и некоторых иудеев размести возле гробницы, а того, кто исполняет роль Лазаря, – на гробнице, затянутым погребальными пеленами и прикрытым покрывалом».

Мистерии, как мы уже говорили, ставились только по праздникам и органично вписывались в них наряду со службой и торжественными ходами. Празднование религиозных, как некогда и языческих праздников, начинали накануне, поздним вечером, но, естественно, уже не языческими ритуалами, а всенощной службой в храме, главной частью которой было пение. Во время праздника св. Димитрия в Фессалонике «три ночи кряду ... при свечах и факелах сонм священников и монахов, образуя два полухория, возносил песнопения» (Тимарион. С. 30).

Театральность была присуща всем службам, особенно праздничным. Николай Кавасила так описывает внесение честных даров в алтарь: «Священник, совершив громогласно славословие Богу, идет к дарам и, благоговейно подняв их на главу, выходит. Неся их таким образом, он входит в алтарь и нарочито идет по храму спокойно и торжественно. Сами же [верные] поют и со всяким смирением и благоговением склоняются пред ним, прося, чтобы он при возношении даров помянул их. А он идет в предшествии светильников и фимиама и в таком чине вступает в алтарь» (Николай Кавасила. Изъяснение бож. лит. 24). Несомненно, эффект воздействия на верующих был велик. Кроме того, они чувствовали себя участниками происходящего действия. Ритуал многих праздников соблюдался издревле. Таким было, например, обыкновение в день Введения Богородицы во храм приносить для благословения чаши со зрелой пшеницей и спелыми плодами (Georges Pachymères. Relations historiques. T. I. P. 453).

Однако процесс вхождения театральных элементов в христианское богослужение имел и негативные последствия. Так, в VIII в. императоры-

иконоборцы, открыто покровительствовавшие театру, превратили его в действенное орудие против своих врагов – иконопочитателей. Сценки, высмеивающие жизнь монахов и монахинь, пользовались тогда особой популярностью. Да и само богослужение не всегда выигрывало, пользуясь «реквизитом» греческой драматургии. Еще свт. Иоанн Златоуст с горечью отмечал пагубность некоторых явлений, привнесенных из театральной практики в пространство православных храмов (Толкование на Мф. Беседа 17, 7; Беседы на Деяния Апостольские. Беседа 10). В постиконоборческий период эти тенденции стали заметно сильнее: внешние, театрализованные действия отчасти затемняли главный смысл Божественной литургии, отчего храмы для некоторых превратились в христианские «театры». Но это была скорее необходимая дань античному драматургическому наследию, положительный эффект от использования театральных приемов и техник был ощутимо большим. Церковь приспособила искусство драмы для популяризации церковных догматов, преподнося их теперь во впечатляющей, образной и общепонятной форме.

Тем не менее мы не вправе говорить о возникновении нового, «литургического или священного» театра, как это отмечали некоторые исследователи византийской культуры. Классический театр всегда подразумевал наличие независимого зрителя, который не принимал активного участия в представлении, литургия же напротив, рассматривает всех присутствующих как непосредственных ее участников, выполняющих разные функции, но объединенных в единое Тело Христово. Все тот же свт. Иоанн Златоуст так предостерегал верующих от пассивно-театрального созерцания происходящего в храме: «Здесь не театр, здесь вы смотрите не актеров, чтобы только рукоплескать. Здесь училище духовное. Потому об одном только и должно стараться, чтобы исполнить сказанное, и делами доказать повинование» (Толкование на Мф. Беседа 17, 7). Используя только полезное, византийская литургия избежала крайностей тотального слияния богослужения и драмы, имевших место на Западе. В этом отношении представляется верным замечание А. А. Чекаловой, что «несмотря на несомненную театральность, византийская литургия не проделала эволюции западноевропейского театра, вышедшего сначала на паперть, затем в пределы церковной ограды и вылившегося, наконец, на городскую площадь». Именно западноевропейский средневековый церковный театр, с его помпезными литургическими и полулитургическими драмами, а также зрелищными мираклями (с XIII в. запрещенными Католической церковью для представления в храмах) стал мостиком от античного к театру нового времени, Византия оставалась лишь в роли скромного «покупателя» необходимого в «театральном магазине» античности.

Драматические гомилии

В предыдущем параграфе мы упоминали о процессе драматизации церковной проповеди, активизация которого наблюдается с VIII в. В связи с этим исследователями византийского театра был выделен даже особый жанр драматургической практики в Византии – драматические гомилии. Этот термин был введен в научный оборот видным знатоком византийской драматургии Дж. Ла Пианой (G. La Piana). В своем фундаментальном исследовании «The Byzantine Theater» на основании анализа большого круга гомилетических источников ему удалось выявить несколько важных моментов для реконструкции процесса развития драматургической формы византийской гомилетической традиции. Согласно Ла Пиана византийские драматические гомилии можно условно разделить на три группы.

Представители первой группы, весьма обширные по объему, содержат порой весьма продолжительные диалоги, являющиеся, в свою очередь, простыми парафразами коротких диалогов в канонических текстах. Обычно только одна сцена представлена драматически, как например разговор у храма св. Симеона и Пресвятой Девы Марии, принесшей младенца Иисуса, или между ангелом и св. Захарией, с недоверием отнесшимся к словам о зачатии Иоанна Крестителя. Часто эти диалоги состоят из длинных хвалебных возгласий, оканчивающихся литаниями (ектеньями) *χαίρετισμοί*, однако они являются неотъемлемой составляющей гомилии, таким риторическим приемом, используемым для изложения священной истории в более ярком и выразительном виде.

Гомилии второй группы, содержащие диалоги и монологи, являются не просто расширенными отрывками священного текста, а уже новыми произведениями, даже не смотря на связь со Священным Писанием в большинстве случаев. К тому же, они не ограничены одной сценой, но представляют целый эпизод в нескольких сценах: риторическая составляющая проповеди всего лишь основа для драматического сюжета, формирующего основную и второстепенную часть всего замысла. Эти гомилии написаны в форме великолепной поэтической прозы, насыщенной антитезами и анакрუსами, но в рамках вычурной прозы с некой ритмической основой.

Третья группа – драматизированные эпизоды из жизни Иисуса Христа и Пресвятой Девы Марии с рядом сцен, сопровождаемых ораторскими витийствами; но их драматургические составляющие являют сложную ритмическую структуру с систематическим применением рифм и ассонансов, что позволяет отнести эти отрывки к поэзии близкой и одновременно отличной от гимнографии. Более тщательный анализ этих гомилий выявляет изначально независимое происхождение драматургических и ораторских

отрывков, а также показывает, что в нынешнем виде они появились позднее и были произвольно составлены из отрывков более ранних драматургических сочинений, а иногда из древних проповедей. Например, в Прокловом «Энкомии Деве Марии» (PG 65, col. 721) мы видим, что диалог между Архангелом Гавриилом и Девой Марией в форме акростиха вставлен только до буквы *М*, остальное же опущено, а диалог между Иосифом и Марией, в момент, когда он обнаружил ее непраздной, предваряет, а не следует за Благой вестью.

Обозначая главный вопрос: «Ставились ли эти драмы в церквях?», Дж. Ла Пиана указывает на две, возникающих в связи с этим проблемы: 1) произносились ли эти диалоги двумя или более клириками, принимающими участие в службе, вместо декламации одним проповедником (прием, если применять его долго, слишком однообразный, скучный); 2) принимала ли проповедь, в процессе ее произнесения подлинно драматургическую форму, с реальным воплощением и игрой.

Относительно первого недоумения, исследователь полагает, что уместен утвердительный ответ. Обзор литургической практики Византийской Церкви в конце V в. предполагает, что введение подобной декламации могло и не восприниматься как шокирующее новшество или постыдное осквернение. Анtifонное чтение и пение псалмов, песнопений, ектений, возгласов, хвалебных песен солистом и хором, не говоря уже об использовании мирских мелодий и обрядов, осужденных ригористами и монахами-аскетами, придавало византийской литургии такой зрелищный характер, что введение произнесения диалогов несколькими проповедниками, органично вписалось бы в эту картину. К тому же, поэтическая форма, предполагающая музыкальное сопровождение и пение, для определенных лирических фрагментов, например, таких как хвалебная песнь Богородице в Прокловом «Энкомии», позволяет сделать такой же вывод.

Касательно второй проблемы, Ла Пиана также предполагает положительное решение, однако признается, что не может найти прямых свидетельств этому. Разработанная им теория, объясняющая молчание исторических и литургических источников о драматических постановках, не выглядит вполне убедительной и порождает новые вопросы.

Драмы для чтения (Lesedramen)

Византия явилась той благодатной почвой, где приживались многие составляющие античной культуры. Не исключением стали и различные литературные вычурности древности, в частности парафразы и центоны. Эти поэтические приемы как нельзя лучше послужили процессу становления

нового литературного направления – драм для чтения. Как бы парадоксально не звучало их название (по Аристотелю классическая драма немислима без реального действия) именно этому жанру во многом суждено было стать правопреемником античного театра в Византии и ретранслятором рукописного наследия древнегреческой драматургии для интеллектуалов эпохи Возрождения и Нового времени. Рассмотрим генезис этого явления византийской литературы.

Согласно гипотезе известного греческого специалиста К. Сафоса (С. Sathas), процесс драматизации христианского наследия берет свое начало со II в., а именно с Мефодия Олимпийского, чьи диалоги он определил как первые христианские религиозные пьесы, написанные для сцены и поставленные в месте, которое патр. Фотий называл ξενών. Задача христианских драматургов и поэтов состояла не только в механическом использовании цитат из античных авторов, не в простом подражании формам греческой драматургии (это как раз свидетельствовало бы о творческой капитуляции перед последними), а в попытке показать, что творчество классических поэтов и литераторов послужило своеобразной подготовкой к литературе собственно христианской, наполненной более глубоким мировоззренческим содержанием. Процесс решения этой задачи начался еще задолго до появления таких крупномасштабных форм как «Страждущий Христос» или цикл Кипрских драматических мистерий. Помимо Мефодия, во II в. до Р. Х., в иудейской среде, а именно в Александрии, некий Иезекииль сочинил трагедию «Исход», которая в подражание древнегреческим образцам парафразирует известную книгу Библии. С. С. Аверинцев отмечает, что хотя литературное качество этого произведения было еще весьма невысоко, но именно эта трагедия поставила ту задачу, решать которую должна была европейская культура всем своим существованием. Этим и занялся интеллектуальный авангард христианства в IV в.

В IV в. Аполлинарий Лаодикийский, как сообщает в своей церковной истории Созомен, по образу Гомеровых поэм переложил в героические стихи еврейское бытописание и, доведя его до царя Саула, разделил все творение на двадцать четыре части, из которых каждую обозначил одной из букв греческого алфавита ... Писал он также, применительно к творениям Менандра, и комедии, подражал Еврипиду в трагедиях, и Пиндару в роде лирическом¹. Позднее императрица Евдокия (ок. 400–460 гг.), организатор

¹ Интересно, что известным ересиархам было свойственно стремление к поэтическим и даже драматургическим опытам. Помимо упоминаемых сочинений Аполлинария Лаодикийского его оппонент, но к несчастью коллега по еретическому «цеху», бывший архиепископ Константинополя Несторий в конце V в. создал произведение под названием «Трагедия».

и идейный вдохновитель философского кружка, занимавшегося изучением и переосмыслением литературно-философского наследия античности, напишет свои «Омирокентоны», в основе которых лежала евангельская парафраза некоего епископа Патрикия (IV в.).

В середине V в. создается огромная и по объему и по своему богословскому значению парафраза Евангелия от Иоанна «Деяния Иисуса», принадлежащая первоклассному поэту Нонну Панополитанскому. Необходимо отметить, что история парафразы не ограничивается периодом IV–V вв. Уже после окончательного идеологического поражения язычества при императоре Юстиниане, появляются произведения подобного жанра, авторы которых ставили перед собой, правда, уже другие задачи. Так, в 807 г. Стефан Савваит (Мансур, или Певец) из Лавры Саввы Освященного пишет трагедию «Θάνατος τοῦ Χριστοῦ», диакон Игнатий из Никеи (IX в.) – «Адама», прп. Иоанн Дамаскин написал пьесу «Сусанна» которая по Евстафию была «драмой Еврипида», а в X в. Иоанн Геометр создает парафраз на «Песнь Песней». Впоследствии уже многие церковные гимнографы будут, хотя и в других литературных формах, развивать идеи, заложенные в упоминаемых парафразах.

Однако только из IV в. до нас дошла полноценная христианская трагедия, выполненная в технике центона. Центон Еврипида¹, или трагедия «Χριστὸς πάσχων» (лат. – «Christus patiens», русск. – «Страждущий Христос»), – это произведение, включающее в себя 2602 стиха ямбического триметра, который одинаково присутствует и в диалогах и в хоровых партиях. Трагедия, по законам античного театра, представляет собой законченную драматическую трилогию, состоящую из трех последовательных эпизодов или действий: «Страдание и смерть Христа» (ст. 1–1133), «Христос во гробе» (ст. 1134–1905) и «Воскресение Христа» (от ст. 1906 и до конца).

Повествование трагедии начинается с Пролога (30 стихов), излагающего от лица автора в монологической форме повод и главную задачу написания произведения, а так же представляющего основных действующих лиц этой драмы. Протагонистом (то есть главным действующим лицом) драмы является не Иисус Христос, как следовало бы предполагать, а Богородица. С ее монолога и начинается первое действие трагедии. Как отмечает

¹ Вообще слово «центон» (греч. κέντρον, κεντόνη, κεντόνιον, κεντόν; лат. cento) буквально означает ткань, составленную из разнообразных лоскутов, сшитое из разных кусков одеяло, покрывало из лоскутьев, плащ, матрас, лохмотья и т. п. Для всех значений этого слова господствующей является идея сложносоставного единства и разнообразия, поэтому в литературе оно приобрело значение стихотворения, составленного из стихов или частей стихов уже существующих произведений одного или разных авторов для выражения темы, отличной от первоначальной.

С. С. Аверинцев, Богородица не предчувствует, а вполне точно знает, что ее Сын в ближайшее время обречен на смерть. Поэтому с первых же слов в речах Богоматери звучит интонация «треноса» («плача»), которая является лейтмотивом всего произведения.

Как показывает литературный анализ произведения, изначально «Страждущий Христос» представлял драму для чтения, где действие, как таковое, почти абсолютно исключено и заменено реакцией на рассказы о событиях. Согласно резонным наблюдениям В. Пюхэ поэт (автор) не знает, что означает «поставить пьесу» хотя он и подражает драматическим условностям древнего театра. Он смешивает *teichoskopia* и монолог, вставляет сцены с актерской игрой в главные монологи пьесы и не отмечает моменты выхода и ухода героев со сцены. Христос появляется несколько раз после его воскресения, и каждый раз рассказывает противоречивые вещи четырем евангелистам. Поэт больше озабочен цитированием соответствующих отрывков, чем созданием единого драматического сюжета. Текст рассказчик за сценой часто не совпадает с действиями, которые публика видит на ней, особенно в момент воскрешения Христа. Поэма не является трагедией предназначенной для постановки на сцене, ни каким-либо другим драматическим произведением. Скорее, это центон в форме диалога, который использует цитаты из трагедий и имитирует некоторые из драматических черт трагедии без полного понимания их последствий. Этот тезис подтверждается и исследованием А. Д. Алексидзе, который полагает, что несценический характер трагедии проявляется и в отсутствии различия между метрической основой монологическо-диалогических и хоровых партий, соответствующего музыкально-пластическому исполнению партий в античной драме (все строки, за исключением трех, заимствованных из эсхиловского «Прометея» – двенадцатисложники), и в отсутствии стихомифии – рассечения стиха, разделяемого между персонажами, усиливающего напряжение сценических ситуаций, и в числе участвующих в одной сцене персонажей, превышающих здесь норму греческого театра, и др.

Таким образом, в «Страждущем Христе» весь упор делается непосредственно на сам текст трагедии, так как любая сценическая постановка, неизбежно накладывающая отпечаток субъективности в процессе исполнения роли актером, могла исказить и затруднить теологическое восприятие текста этого произведения. Следовательно, если трагедия не могла быть сценически разыграна, то у нее какая-то другая задача, отличная от задач, привычных для драматических произведений древности.

Нам думается, что ответ на данный вопрос находится в богословской области. Создавая трагедию «Страждущий Христос» автор хотел наглядно

продемонстрировать, какую роль играет наследие античности в новом христианском мироощущении и насколько серьезно это новое мировоззрение, которое так легко разрешает самые трудные и противоречивые вопросы всей языческой философии. Влагая в уста Богородицы речи еврипидовой Медеи и Гекубы, ликофроновой Кассандры и других персонажей, он хотел показать как разрешается «противоречие» между традиционностью формы и новизной содержания, как фатальность маски античного театра преодолевается христианским мировоззрением. Здесь происходит таинственная метаморфоза, приводящая к христианизации Еврипида и всего наследия древней Эллады. Читателю представляется возможность увидеть, что бы сделали Медея и Гекуба, будь они христианками. В «Страждущем Христе», как и в «Деяниях Иисуса», со всей очевидностью показано, как эллинская «форма» становится мистически бесплотной, а евангельское «содержание» мистически материальным. В этой трагедии, как и в эпиграммах свт. Григория Назианзина, нормы классической литературы усиливаются, трансформируются, обретают «второй смысл» в свете новых богословских установок. Самое главное то, что «Страждущий Христос» показывает своим читателям, как неразрешимые противоречия Еврипида могут с легкостью найти свое разрешение, попади они на христианскую почву.

Любопытна и дальнейшая сценическая судьба этой трагедии. То, что не могли или не хотели делать в Византии, с легкостью претворяли в жизнь на Западе. Здесь уже в V–VI вв. существовали вне богослужения драматические постановки рождественских и пасхальных сказаний, а к XIII в. они дорастают до полноценных драм, которые во Франции назывались «мистериями», в Италии «Евангелиями», в Англии «чудесными играми», в Германии «рождественскими, пасхальными или страстными играми». Указанные направления во многом и создали новоевропейский театр, где «Страждущий Христос» обрел свое сценическое воплощение (некоторые современные греческие театры ставят на сцене эту трагедию). В связи с этим небезынтересна и история возникновения украинской драмы. Известно, что древняя украинская драма вышла из школ, где ставились пьесы, подражавшие иезуитским духовным драмам Польши. Первыми же украинскими драматическими произведениями были «Вирши с трагедии Христос пасхон...» А. Скульского (1630 г.) и «Размышление в муце Христа Спасителя нашего...» И. Волковича (1631 г.). Так византийская драма для чтения «Страждущий Христос» явилась первой пробой украинского драматического театра.

Другой центон с участием Пресвятой Девы Марии и Иисуса Христа – это уже упоминаемый нами Кипрский цикл мистерий или «Воскрешение

св. Лазаря». Как отмечает В. Пюхэ, он был составлен на Кипре до 1320 года, во время правления Лузиньянов, возможно, писарем Константином¹. Данное произведение имеет большое значение для изучения византийского театра. Оно включает в себя пролог, который адресован постановщику пьесы, а также десять частей: Воскрешение Лазаря, Вход Христа в Иерусалим, трапеза в доме Петра, омовение ног апостолов, предательство Иуды, отречение Петра, унижение Христа перед Иродом, распятие, Воскресение, прикосновение Фомы к ранам Христа. Части обычно придерживаются последовательности событий связанных с православной Пасхой: от субботы (Лазаря) до Пасхи и до воскресенья после Пасхи (Фомы неверующего). Автор цитирует начальные строки из Библии и некоторых апокрифических писаний, а также вставляет ремарки касательно происходящего на сцене в повелительном наклонении.

Если раньше ученые считали, что этот сценарий является типичным экземпляром византийской мистерии, то последние научные исследования подчеркивают, что в тексте полностью отсутствуют цитаты из византийской литературы. Создается впечатление, что мы имеем дело с греческой копией латинской мистерии, которая появилась на свет во времена династии Лузиньянов, которые поддерживали тесные связи с Францией и заимствовали западный этикет. Тем не менее слабым местом этой теории является тот факт, что западный аналог такой мистерии еще не известен, вплоть до начала четырнадцатого века, единственно возможный кандидат – это мистерия двенадцатого века из Монте-Кассино, в которой, однако, имеет место другой состав и порядок сцен.

В. Пюхэ считает, что домыслы о спектаклях, поставленных с помощью кипрского цикла мистерий, основываются на прологе, в котором режиссера просят подготовить реквизит, выбрать актеров и убедиться, что они произносят свои реплики, не совершая ошибок, перебивая друг друга или провоцируя смех. В то время как М. Карпентер (M. Carpenter) считает, что пантомима была традиционным выступлением для крестоносцев на Кипре, А. Мар (С. А. Mahr) видит в спектакле лучшие традиции именно византийской пантомимы. Тем не менее, подобные прологи, были известны и на западе: например, нормандская «Жизнь Адама» (XII в.), в которой актеры явно непрофессионалы.

¹ В 1916 г. греческий ученый Спиридон Ламброс (Sp. Lambros) опубликовал в своем периодическом издании «Neos» ранее неизвестный текст византийской страстной драмы из греческого манускрипта (*Vat. Palat.* 367) XIII в. Этот текст в действительности является лишь сценарием, предназначенным для постановщика драмы, в котором дано руководство по поводу того, как должен вести себя каждый персонаж и что он должен делать во время спектакля. Реплики актеров в полной мере не даны; только указаны вступительные слова каждого сюжета, зато подробно описаны жестикуляция, эмоции и действия во время каждой реплики.

Более внимательный анализ текста с точки зрения театральных исследований приводит к выводу, что текст вряд ли служил в качестве сценария для реальных постановок. Во-первых, она потребовала бы участия огромной труппы, в том числе шесть мужских и три женских главных действующих лица, девять мужчин и две женщины второстепенных героев, сорок или пятьдесят актеров для толпы евреев и детей, которые присутствуют при прибытии Христа в Иерусалим. Во-вторых, постановка содержит, по меньшей мере, десять различных частей и каждая из них требует 2–3 смены декораций и выходов на сцену актеров. Что еще более важно, хотя указания автора центона сформулированы в повелительном наклонении и адресованы режиссеру, они не являются ремарками в традиционном смысле. Скорее, они являются лишь цитатами из Библии, перефразированными в повелительном наклонении. Хотя они якобы существуют, чтобы регулировать действия на сцене, однако не дают четких указаний по их выполнению. В-третьих, описание сценических декораций и реквизита следует согласно условности иконографических доктрин среднего византийского периода.

Таким образом, мы можем наблюдать первую попытку написания мистерии с православным содержанием. Попытка была, вероятно, навеяна западными образцами. Более поздняя попытка была засвидетельствована на острове Патмос, где в сцене омовения ног, исполнявшейся в Чистый четверг, используется подобная компиляция отрывков из Библии. Она содержит довольно пылкие сцены, вплоть до ареста Христа. Этот центон, как и «Страждущий Христос» не предназначался для реального сценического воплощения и также представляет пример драмы для чтения.

Вообще интерес к подобного рода литературным фокусам был характерен для эпохи т. н. Комниновского возрождения (XII в.), когда литераторы по-разному реализовывали потенциал античности. Так, энциклопедист эпохи Феодор Продром в своей «Катамиомахии» создает пародию с аллюзиями на современную военно-политическую действительность. Определенные драматические элементы видны и в других романах Продрома «Повесть о Роданфе и Досикле» и «Дружба в изгнании». В этот благодетельный для художественной культуры Византии период получает реабилитацию даже античная трагедия, до того момента активно порицавшаяся ранневизантийскими мыслителями, а затем запрещенная и преданная забвению. Но вот в Византии XI–XII вв. опять проявляется живой интерес к этому античному жанру, ведутся дискуссии по его поводу, появляются специальные сочинения: Иоанна Цеца «О трагедии», епископ Солунский Евстафий (XII в.) пишет трактат «Об ипокризе», прозвучавший апологией античному драматическому искусству. В частности, он высоко оценива-

ет нравственное звучание классической трагедии: «Ведь было время, когда в театрах процветали актеры для собственной славы, приукрашавшие мудрость, какую мастерски живописали творцы трагедий: эти последние прибегали к давним событиям истории, пригодным для серьезного воспитания, устанавливали в соответствии с ними действующих лиц, выводили их напоказ с помощью людей, по-актерски облакавшихся в личину древних героев, чему служила и убедительность построений их речей, и зеркальная точность воспроизведения их наружности, слов и страстей; этим они склоняли зрителей и слушателей к красоте добродетели... а кстати, вызывали к жизни особый род сочинений – дидаскалии».

Из других трансформаций античной драмы обращает на себя внимание так называемый «Драматий» («Δραμάτιον») поэта Михаила Аплухира – члена синклита, эрудита и ученого XII в. Задача автора «Драматия» – повесть о бедственном положении в византийском обществе мудреца-грамотея. Здесь противопоставляются друг другу мужик, живущий в достатке и восхваляющий Судьбу (Тихе), поселившуюся в его доме, и мудрец, доведенный до отчаяния голодом и нищетой, зло поносящий Судьбу и Муз. В то время как Музы в возвышенно-отвлеченных выражениях говорят о высоких преимуществах духовного и интеллектуального, замечая при этом, что питаться ведь можно, в конце концов, и травой, мудрец рисует реальную картину действительности, в которой господствуют невежество, воздается почет глупцам и превыше всего ценится золото. Мудрец решительно отказывается от того, чтобы, подобно свиньям, искать еду под дубом, заявляя о своей готовности заняться любым ремеслом – торговца, сапожника и другими, лишь бы выбиться из нужды. Таково содержание этого небольшого, написанного ученым языком и двенадцатисложными ямбическими стихами (312 строк) произведения. Проблемы взаимоотношения литератора и общества; существования ученого-художника как человеческой личности ставятся Аплухиром острее, чем кем бы то ни было в литературе XII в.

Распределение диалога в данном произведении между несколькими действующими лицами (крестьянин, ученый, Тихе, Музы, хор) вызывает представление о сцене, однако это поспешное предположение. Высказывалось предположение, что Аплухир написал свою пьесу для школьного или аристократического театра при дворе какого-нибудь магната – покровителя искусств. Однако, как отмечает Т. М. Соколова, нет достаточно надежных свидетельств, подтверждающих, что подобные спектакли устраивались.

Остатки народного театра сохранились в Византии в виде представлений, дававшихся мимами. Совершенно очевидно, что «Драматий» нельзя считать даже случайно сохранившимся сценарием (хотя он и имеет

связь с античной комедией), так как он слишком статичен, «литературен» и утончен для представления на ипподроме. Наконец, имело ли смысл выводить на сцену на несколько минут ради небольших реплик хор, вернее даже два хора (ибо есть Музы, почти не уступающие в численности античному хору). Да и чисто стилистические признаки указывают на то, что Аплухир готовил текст для чтения, а не для произнесения с подмостков: стих у него никогда не бывает разделен между двумя персонажами даже при самой быстрой стихомифии. Каждая реплика состоит не менее, чем из целого триметра, что придает ей округлость, законченность и лишает разговорных интонаций, сообщающих живость сценической речи. То же можно сказать и о построении фразы: оно грамматически правильно, все члены предложения на месте, в ней нет эллипсов, столь свойственных скажем, Аристофану, у которого они играют роль сильного выразительного средства. Такое построение фразы значительно снижает эмоциональность речи. Аплухир писал к тому же на выученном в школе языке, а не на разговорном, усвоенном с детства.

По мнению А. Д. Алексидзе, ассоциацию с драмой вызывал в Византии и такой жанр греческой литературы, как эллинистический любовно-приключенческий роман. Однако связь романа с драмой была давней, восходящей еще ко времени возникновения жанра, который, формируясь на исходе античности, вбирал в себя элементы классических форм греческой культуры, в том числе и угасающей драмы (некоторые художественные приемы, театральные термины, напряженный ритм перипетий). В общем же романы Харитона, Ахилла Татия, Гелиодора, Лонга, Ксенофонта с их своеобразной топикой и атмосферой имеют, конечно, мало общего с трагедией или комедией. Византийский роман XII в. возникает как попытка возрождения этого жанра, однако вопреки тому, как было принято считать до недавнего времени, он не представляет собой лишь бледную имитацию античных прототипов. Отклонение от античного прототипа очевидно уже в первом из византийских романов – в прозаическом сочинении Евматия Макремволита «Исминий и Исмина». Представляя собой как бы контаминацию мотивов и образов Ахилла Татия и Гелиодора, роман отмечен при этом особым колоритом, создаваемым, прежде всего лирическим характером, эмоциональной возвышенностью, ритмической, почти поэтической формой.

Таким образом, драмы для чтения хотя и были близки, а зачастую и в точности воспроизводили литературные формы классической драматургии, в реальности никогда не ставились на сцене. Дальше пергамена и искусства декламации их «театральности» не распространялась. Авторы таких произведений и не помышляли об их сценической реализации. Глав-

ным для них была трансформация античной драматической формы, оживление старых литературных жанров, наполнение их качественно новым смыслом и, как следствие, рождение новых видов литературы. Искусство актера здесь уступает место искусству декламатора.

Интеллектуальный или школьный театр

Новые литературные изобретения византийских эрудитов – драмы для чтения, о которых подробно говорилось в предыдущем разделе нашей лекции, обрели и своих зрителей/слушателей и свое место прочтений – интеллектуальный или школьный театр, своеобразный византийский *θέατρον*¹. Главными действующими лицами этих «постановок» были, что вполне естественно, сами творцы этих произведений, т. е. византийские ученые-литераторы.

Вообще византийские интеллектуалы, как впрочем, и не только византийские, хорошо знали друг друга, или, по крайней мере, были знакомы с произведениями своих коллег по литературному «цеху». Объединенные общностью научных и идеологических устремлений, они образовывали полузамкнутое, сравнительно немногочисленное, оторванное от народа сообщество ученых, своеобразную «ученую республику», жившую по своим особым законам, которые весьма напоминают формы интеллектуального общения, характерные для итальянской гуманистической среды эпохи Ренессанса. Такие сообщества были известны еще с V в. Мы уже упоминали императрицу Евдокию (ок. 400–460 гг.) и ее философский кружок. Подобное организует в XII в. Анна Комнина и севастократорисса Ирина Дукена, где свобода общения, тематика бесед-дискуссий, характер личных отношений собеседников во многом напоминает форму общения итальянских гуманистов эпохи Возрождения. Но расцвет подобных образований пришелся на XIV в. По наблюдениям И. П. Медведева, именно в этот период наиболее характерной формой несловной, некорпоративной организации светской византийской интеллигенции стали так называемые «театры» – небольшие вольные литературно-философские и ученые объединения, кружки, которые получили широкое распространение в Византии в ту эпоху. Под театром в то время понимали аудиторию как таковую, т. е. само помещение, в котором происходило то или иное литературное или философское действие, и участников собрания. Его предметом могло быть обсуждение какого-то нового сочинения, выступления того или иного автора с речью, панегириком или другим риторическим со-

¹ Здесь мы понимаем этот термин в значении места, где разыгрывается спектакль.

чинением, просто беседа на философские и литературные темы, наконец, публичный диспут, перераставший зачастую в шумную дискуссию.

По временам это принимало форму первого представления публике и, конечно же, рекламы нового литературного произведения; еще одной причиной спектакля мог быть повод для устройства эпидиктической декламации, представление произведений эпистолярного жанра или частей более продолжительного труда с целью развлечения аудитории, разнообразной по своим размерам и способности восприятия.

Прекрасно передана атмосфера такого «театра» в диалоге Никифора Григоры «Флорентий», выдержанном в сатирическом тоне. В основе диалога лежит, возможно, реальный факт – публичный диспут между Варлаамом Калабрийским и Никифором Григорой. Автором хорошо переданы чуткая реакция аудитории на перипетии спора, почтительное внимание, с которым ею встречались предложенные Никифором Григорой Варлааму вопросы по астрономии, грамматике и риторике, аристотелевским силлогизмам, единодушный хохот, сопровождавший неуклюжие ответы Варлаама, и, наконец, финал диспута, когда председательствующий (им был Иоанн Кантакузин, выведенный под именем Димарата) увенчивает победителя.

В сочинениях и письмах Феодора Метохита, Григория Акиндина, Михаила Гавры, Никифора Григоры, Димитрия Кидониса, Никифора Хумна, Иоанна Хортасмена, Мануила II Палеолога и др. можно найти массу интересных сведений об этих «театрах», свидетельствовавших о складывающемся новом стиле жизни византийских интеллектуалов – носителей ренессансных тенденций в поздневизантийской культуре. Само название – «театр» – объяснялось тем, что литературное действие понималось и протекало как театральное зрелище; нередко оно проводилось, судя по одному из писем Димитрия Кидониса, с участием певцов и музыкантов, которые сопровождали произнесение речей пением и музыкой (Démétrius Cydonès. Correspondence. Т. II. P. 170. Ep. 262. 82–83). Любопытно также отметить, что византийские авторы с большим юмором и иронией описывают свои литературно-философские сборища, уподобляя их оргиям куретов и корибантов, т. е. представителей древних экстатических культов Востока. Все это характеризует византийские «театры» как несомненный аналог сходкам (*convegni, symposia*) итальянских гуманистов, а может быть, и прообраз тех «академий» с потешными и бурлескными самоназваниями («мокрые», «гневные», «темные», «бесмысленные», «бесстрастные», «юмористы», «праздные», «проснувшиеся» и др.), которые позднее не без участия греков распространились по всей Италии.

Церемониал

Театральность, так любимая византийцами и пронизывающая почти все сферы их жизни, не могла обойти стороной и придворный церемониал. Наиболее информативно эволюция императорского парадного церемониала описана в двух византийских обрядниках – «Книге церемоний» Константина VII Багрянородного (X в.) и «Трактате о должностях» Псевдо-Кодина (середина XIV в.), а также в ряде свидетельств иностранцев, посетивших Византию в X–XI вв.

Исходя из сообщений этих источников можно констатировать, что «театр власти» в Византии стоял на высоком уровне организации и сложной символики. Исследуя известное сочинение императора Константина VII Багрянородного «Книгу церемоний византийского двора», Ж. Гандшин (J. Handschin) выявил сообщения почти о 400 песнопениях, исполнявшихся по различным поводам. Здесь и песня-шествие, и песня, сопровождавшая конную процессию, и хоровод, и пение при императорском застолье, «аккламации», и специальные гимны, звучавшие во время обрядов посвящения в патрикии и назначения епарха, и т. д.

Особенно интересно с позиции театрализованности действия происходил торжественный выход василевса с сановниками в храм св. Софии. О том, как чинно происходили эти выходы и как тщательно к ним готовились, можно судить хотя бы по следующим деталям. Накануне того дня, когда должна была происходить праздничная церемония, церемониарий, в соответствии с требованиями придворного этикета, торжественно напоминал препозиту, что наступает большой праздник и что нужно испросить распоряжение василевса относительно праздничного выхода. Препозит, выслушав доклад, входил во время ежедневного приема в зал, называемый хрисотриклином, и, доложив василевсу о предстоящем празднике, спрашивал у него, угодно ли ему на следующий день совершить торжественный выход или не угодно. Василевс благосклонно и важно давал свое согласие.

Далее все разворачивалось в том же чинном порядке. По случаю торжественной церемонии улицы посыпались опилками, дома украшались плющом, лавром, розмарином, зелеными ветвями, а также дорогими тканями и коврами. Для простой публики, которая участвовала в церемонии лишь в качестве зрителей, ставили деревянные помосты. Во время церемонии придворные группировались в зависимости от цвета и рисунка одежды, василевс и сановники по несколько раз переодевались в специально отведенных для этого помещениях. Церемонии сопровождалась торжественными песнопениями. Процессия неоднократно останавливалась в заранее

определенных местах, и в эти моменты хор голубых и зеленых произносил переходящие в песнопения аккламации в честь василевса, августы, Св. Троицы, Христа, Богородицы и т. д. В ходе церемоний, которые продолжались весьма длительное время, василевс мог заниматься государственными делами, выслушивать доклады чиновников и подписывать указы. Иногда, как это видно из рассказа Лиутпранда, во время выходов василевс мог принимать чужеземных послов. Во время больших праздничных, а также воскресных выходов совершалось производство в чины и звания. Церемонии происходили не только по праздникам и воскресеньям, они стали неотъемлемой частью повседневной жизни двора.

Характерно, что крестonosцев, появившихся на Босфоре, удивила не столько роскошь столицы Византии (хотя их восторгам по этому поводу отведено немало места в их сочинениях), сколько именно пышность церемониала, окружавшего особу императора, и почести, воздаваемые ему таким театральным образом. В этом коренилось существенное различие между Востоком и Западом: в церемониях, как и в других сферах жизни византийцев, восточное лицо Византии проявилось достаточно четко.

Однако к XIV в. былая пышность и помпезность приходит в упадок. Отходят в прошлое традиции народных празднеств во время государственных приемов и официальных церемоний. Исчезла политическая декоративность, которая была связана с ранневизантийской историей (например, хоры партий венецов и прасинов, часто упоминаемые Константином Багрянородным как в отношении приемов, так и обедов в императорском дворце). Если в X в. представительство архонтов совмещалось с различными представлениями, «декором» в виде светских зрелищ и музыки, переходами из зала в зал, то в XIV в. оно стало уже жестким регламентом, канвой праздника, и даже сама трапеза соединилась с акцией представительства и составила с ним единое действие. Парадный обед все более стал напоминать спектакль, где архонтам отводилось место статистов, своим появлением в Триклинии и исчезновением декорировавших происходящее и способствовавших развитию сценария парадного обеда. К XIV в. произошла заметная сакрализация парадного обеда. Исчезли светская музыка, развлечения и зрелища. Доминирующей стала религиозная атрибутика, соответствующая отмечаемому пиrom празднику. В «драматургии» обеденного праздника главной фигурой все очевиднее становился император.

Как мы можем убедиться, придворный церемониал в большинстве своих компонентов напоминает античный театр: изначальный сценарий происходящего, строгая регламентация действий каждого из участников, костюмированные представления, аккламации, диалоги, музыкальные сопровождения, песни, танцы, наличие зрителей-зевак и даже специально от-

веденные места для публики (то, что в древности и обозначалось термином «*θέατρον*»). Тем не менее при всей схожести есть у церемониала и существенное различие с древнегреческим театром: он никогда не имел развлекательного характера и момента перевоплощения актера на сцене. Василевс и его свита не лицедеи, а сама церемония не театр перевоплощений, а скорее демонстрация надмирности и могущества императорской власти.

Публичные казни как театральное действо

Выше мы говорили, что все наиболее важные стороны жизни византийского общества подвергались сакрализации и театрализации. Влияние этого процесса наблюдается и в таких, казалось не самых благовидных эпизодах из повседневной истории Византии, как публичные казни.

События одной из таких «театральных» экзекуций подробно описаны в 12-й книге знаменитой «Алексиады» Анны Комнины. Михаил Анемад и его сторонники составили заговор против отца Анны, императора Алексея, но дело открылось, и заговорщиков подвергли унижительному наказанию. Подробности мы можем прочитать у самой очевидицы: «Анемада же и его приспешников Алексей приказал, как главных виновников, с обритыми головами и бородой провести через площадь, а затем выколоть им глаза. Актеры схватили их, набросили на них мешки, украсили их головы «*коронами*» из бычьих и овечьих кишок, водрузили на быков – не на спины, а на бока – и провезли через дворцовый двор. Впереди них прыгали жезлоносцы, громко распевая насмешливую песенку, подходящую к этой процессии. Она была сложена на народном языке, и ее смысл был таков: песенка эта имела целью побудить весь народ... и посмотреть на этих украшенных рогами тиранов, которые точили мечи на самодержца. Посмотреть на это стеклись люди всех возрастов. И мы, императорские дочери, скрыто вышли, чтобы полюбоваться на это зрелище» (Анна Комнина. *Алексиада* XII, 6). Доброе сердце Анны не выдержало жестокости зрелища людских страданий, и она вместе со своей матерью выпросили у императора Алексея помилование для Михаила Анемада.

В приведенном отрывке, так же как и в церемониальных действиях присутствуют и актеры, и трагическое действие, и костюмированное представление, и музыкальное сопровождение, и зрители, на своих местах, и даже «*корифей драмы*» – так Анна назвала Анемада. Однако протагонист этой трагедии – сам осужденный, и в этом казнь похожа на церемониал. Здесь нет места перевоплощению и игре, герой не играет, а реально проживает свою роль на сцене. В этом отношении важно наблюдение И. В. Нарусевича, что в отличие от зрителя древнегреческой трагедии, сюжет которой ему

всегда известен, для византийца, сколько бы зрелище (*θεα*) казни ни было захватывающим, главным вопросом был вопрос о том, чем оно закончится: достигнет ли вовремя осужденного весть о милосердии самодержца. Подобные зрелища давали наглядное представление о воле автократора, становились эстетизированной формой утверждения идеи абсолютной власти императора. В этом прослеживается их близость с придворным церемониалом, но инаковость с драматургической классикой древности. Анна не пожелала оставаться только зрителем этой, сыгранной на живую трагедии. Спасая Михаила, юная принцесса изменила эпилог этого спектакля. Такие вмешательства в ход театрального представления были совершенно немыслимы для античного театра.

Мимы, флиаки и пантомима

Элементы античной театрализации проникали не только в высокие искусства типа драм для чтения, литургические мистерии или церемониал. Находили они благодатную среду и в более низкопробных жанрах. Такими в Византии стали мимы, флиаки и пантомима. В своей совокупности они и представляли то явление, которое в истории драматургии принято называть народным театром.

История этого вида народного творчества уходит своими корнями в седую древность. Так, в Греции с давних пор существовали представления, во время которых разыгрывались небольшие сценки (чаще всего – импровизация) бытового и пародийно-сатирического характера, т. н. мимы. Первоначально мимы исполнялись самими жителями деревни или города. В эллинистическую эпоху существовали уже бродячие труппы актеров мима. В Южной Италии и Сицилии в IV–III вв. до н. э. имели распространение флиаки – небольшие комические сценки, отличавшиеся от мима, прежде всего обязательным применением маски. Флиаки пародировали трагедии, но брали также темы и из повседневной жизни. Исполнители флиаков носили такой же костюм, что и актеры древней комедии.

В эпоху поздней античности театральное искусство переживает заметный упадок, теряя значение гражданского, воспитывающего института. Многообразие театральных жанров сводится теперь к довольно грубой комедии – миму и к весьма нескромному балету – пантомиму.

Мим, каким он процветал в ранневизантийский период, начал складываться в эллинистическую эпоху, когда произошло слияние дорийской мимологии и ионийской мимодии.

Дорийская мимология представляла собой прозаическое произведение, изображавшее повседневную будничную жизнь. Она была близка к акро-

батике и, возможно возникла из нее. Спектакли такого жанра отличались буффонадной яркостью, утрированностью костюмов, грубостью шуток.

Ионийская мимодия, напротив, являлась лирическим музыкальным произведением, близким к серенаде. Костюмы выступавших в ней актеров были просты, но изящны, речь – поэтична. Содержание, впрочем, было близко к содержанию дорийской мимологии и опиралось на мифы или повседневную, будничную жизнь.

На основе этих двух, близких по духу, но во многом несхожих жанров родилась мимическая драма. По количеству сцен и актов этот спектакль приближался к классической драме. Чуждые друг другу элементы дорийской мимологии и ионийской мимодии не пытались слиться в нечто единое, но попросту сосуществовали друг с другом. Каноны литературной драмы были отброшены, единство действия, места и времени не соблюдалось. Проза чередовалась со стихами, вокальные номера – с танцами и акробатикой. Серьезные, почти трагические моменты перебивались буффонадой.

Содержание мимических пьес было простым и опиралось на будничную жизнь или мифологию, преподносившуюся в пародийном стиле. Главное внимание уделялось не интриге, а изображению характеров. Набор типов был довольно однообразным. Теща, которая является грозой для зятя или его любовницей, вдова, скряга, пьянчужка, мачеха, влюбленная в пасынка (грубый отголосок еврипидовой Федры), старая ведьма, сводница, гадалка, трактирщица – вот тот круг персонажей, который постоянно повторялся в пьесах. Характерной для этого жанра была фигура шута, лысого, с бутафорским фаллом. Пороки людей актеры изображали с особым воодушевлением. В миме часто высмеивалось мошенничество и крючкотворство, показывались устрашающие казни. Некоторыми своими элементами пьесы были близки к народным сказкам с их неожиданными переменами судьбы, превращениями бедняка в богача и наоборот и т. п. Но особенно широко были распространены и пользовались большой популярностью пьесы, изображавшие супружескую неверность.

Исполнение сопровождалось музыкой и пением. К музыке впечатлительные византийцы питали особую склонность. Когда в Антиохию прибывал какой-нибудь известный музыкант, люди бросали самые неотложные дела и, сидя на ступеньках театра, «с большим вниманием слушали пение и музыку, испытывая их благозвучие» (PG 59, col. 24–25). Своей игрой на арфе славилась в юности сестра императрицы Феодоры Комито. Сама же Феодора, будучи маленькой девочкой, сопровождала сестру на сцене и прислуживала ей. Когда же будущая супруга Юстиниана подросла, она предпочла выступать в пантомиме и своим вольным нарядом, не-

скромными движениями и остроумными выходками приводила в восторг невзыскательных зрителей.

Для театралных представлений была характерна импровизация. У мимов была канва сюжетов, отдельные заготовки, но они всегда могли, руководствуясь вкусами или обстоятельствами, вносить изменения, добавления и исправления. Использовались сценические эффекты и техника, характерная для классического театра. Части сцены или предметы могли неожиданно освещаться, люди – внезапно появляться и исчезать. Гремел гром, падал град, появлялось облако, пылал костер.

В миме мог быть занят один актер, но обычно их бывало несколько. Руководил ими архимим. Как и в пантомиме, наряд актеров (особенно женщин) отличался большой смелостью, жесты и движения – откровенной нескромностью. Именно эта сторона мима способствовала развращению публики, о чем с таким негодованием говорит свт. Иоанн Златоуст в своих проповедях. В частной жизни актрисы также отличались легкостью поведения. И для свт. Иоанна Златоуста, и для Прокопия слова «актриса» и «блудница» – синонимы. Для аристократов браки с актрисами были до 527 г. запрещены, но на связь с ними смотрели спокойно, и они часто были на содержании у видных и знатных лиц. Зрители любили их, выставляли их портреты в портиках и у входа в театр, но они никогда не пользовались тем уважением, с которым относились к актерам в классической Греции.

Расцвет представления мимов приходится на период VII–IX вв. Не только миряне, но, как свидетельствуют 24-й и 71-й каноны Трулльского собора, священники и монахи с увлечением смотрели сценки этого легкомысленного жанра. В VII в. в Газе продолжала существовать школа, представлявшая мимов в столицу и другие города империи.

Пантомим (и актер, и жанр обозначались одинаково) пришел в Рим из Греции и, начиная с эпохи Августа, завоевывал там все большую популярность. Пантомим представлял собой сольный танец, как правило, на мифологические сюжеты. Актеры (как мужчины, так и женщины) должны были обладать красотой, незаурядной фантазией, силой и пластичностью. Особую роль, вероятно, даже большую, чем в современном балете, играли руки, которыми могла передаваться самая сложная гамма чувств. По выражению византийцев, хорошие актеры говорили своими руками. Представление сопровождалось музыкой, иногда пением. Костюм, как женщин, так и мужчин, отличался большой вольностью. Актеры-мужчины носили длинные волосы, а пластичное, изнеженное тело делало их похожими на женщин.

Пожалуй, большинство инвектив сказанных св. отцами Церкви в адрес театра относились именно к мимам и пантомиме. Непристойные сценки,

разыгрываемые на ипподроме или других общественных местах, строго порицались канонами, а актеры и зрители отлучались от церковного общения. В патериках и прочей монашеской литературе сохранились рассказы о мимах, которые осознавали грешность своей профессии и становились монахами (например, рассказ в Лавсаике Палладия Еленопольского об авве Серапионе, который обратил к покаянию чету комедиантов). Однако византийская действительность знавала и другие подходы к народному театру.

Так французской исследовательнице В. Котас принадлежит оригинальное предположение, что известный ересиарх Арий стал первым, кто применил искусство мимов и пантомиму для нужд христианской проповеди и богословской полемики. Он собрал из театров и с улиц светские ритмы и мелодии, и адаптировали их к словам и стихам, написанных для пропаганды своих богословских идей. Так появилась знаменитая «Талия», текст которой, к сожалению, был утерян. Православная партия выступила против «Талии» Ария с другой работой того же типа – «Анти-Талия», и таким образом популярная жестикуляция мима, которая была неотъемлемой частью музыки и песен народного театра и пантомим, была адаптирована и принята во многих церквях в литургических представлениях. Действительно, элементы пантомимы прочно вошли в церковную службу, но этот процесс был довольно размытым, почему вряд ли можно уверенно говорить об Арии, как его инициаторе, тем более учитывая, что оба из указанных произведений до нас не дошли. Но главная мысль В. Котас верна – элементы мимов и пантомимы интегрировались в византийское богослужение.

Опираясь на свидетельство Хорикия из Газы (V–VI вв.), Б. Ф. Варнеке заключил, что нередко показывались пантомимы на сюжеты античных трагедий и комедий. Но такие сценки разыгрывались не по письменному тексту. Если у актеров и были какие-то записи типа сценария, то они не предназначались для чтения, как справедливо отмечает Т. М. Соколова. Таким образом, ни мимы, ни флиаки, ни пантомима не могут считаться театром в классическом понимании этого вида искусства. Античная драматургия подчинялась гегемонии заранее написанного сценария, а значит авторскому замыслу, мимы и пантомима жила импровизацией, предоставляя простор актерскому произволу. В народном театре актер сам становился и режиссером и драматургом в одном лице, главное – мастерство импровизации и высота актерского исполнения, текст драмы и его смысл не играли существенной роли.

Ипподром и цирковые представления

В ранневизантийский период театральные сценки ставились не только в театре, но (что также свидетельствует об упадке театрального искусства) ими часто заполняли антракт в цирке, и нередко слово «театр» («*θέατρον*») означало ипподром, который переживал в этот период истинный расцвет. Как отмечает А. А. Чекалова, он соединял все виды зрелищ и являлся театром по преимуществу.

Помимо ристаний – главного зрелища, на ипподроме зрителям предлагались самые разнообразные увеселения. Гладиаторские бои стали уже редкостью, но еще существовали всякого рода гимнастические упражнения, прежде всего борьба. Сценки-клоунады, по свидетельству источников, разыгрываются на ипподроме и в IX в. В сборнике «*Patria constantinopolitana*» сохранился весьма любопытный рассказ о представлении подобного рода, имевшем место в правление императора Феофила (829–842 гг.). Один из самых высоких чиновников империи, препозит священной спальни Никифор, отнял у некоей вдовы корабль, оснащенный тремя парусами. В полном отчаянии вдова обратилась к мимам, которые в присутствии императора разыграли на ипподроме следующую сценку: два мима вытащили на арену легкую повозку, на которую взгромоздили жалкое суденышко. Один из мимов во всеуслышание предлагает другому проглотить судно. Тот всячески пытается это сделать, что ему, конечно, никак не удается. Тогда первый мим с упреком произносит: «Препозит с легкостью проглотил корабль с тремя парусами, а ты не можешь справиться с жалким суденышком». Заинтригованный Феофил приказал расследовать дело, и виновный препозит был сожжен на костре на том же ипподроме.

Расцвет ипподрома и упадок театра, где содержание отступает на второй план перед откровенной зрелищностью, также говорит о том, что некогда активная гражданская жизнь греческого, а затем восточно-римского общества постепенно уходила в прошлое, резюмирует А. А. Чекалова.

Исторически ипподром стал таким же местом «постановки» народных пьес (мимов и пантомимы), как и интеллектуальный театр (литературные кружки/салоны) – драм для чтения. Фанатичное увлечение ристаниями со временем сменилось на пристрастие к миметическому искусству, что продлило жизнь ипподромным сооружениям вплоть до падения Византии.

Византийские празднества: календы, брумалии, русалии

В христианской Византии отмечали не только церковные праздники. Большой популярностью в народе пользовались и древние, во многом языческие торжества. Осознавая невозможность полного исключения народных праздников из повседневной жизни ромеев, Церковь искала способы их христианизации. К их числу можно отнести, например, празднества в честь сбора винограда, описанные Константином VII Багрянородным. Празднование этого события еще во многом походило на древние вакханалии, и сам танец, который имитировал сбор и выжимание винограда, ничем не отличался от дионисий. Однако важнейшей частью торжеств стало благословение винограда. В столице василевс в сопровождении патриарха и придворных отправлялся на азиатский берег Босфора или во Влахерны. В беседке, расположенной в тени виноградника, на мраморном столе уже стояли корзины винограда. Патриарх совершал над фруктами «благословенную» молитву и затем, взяв виноградную гроздь, вручал ее василевсу. А василевс, в свою очередь, вручал гроздь патриарху. Затем виноград предлагали всем участникам церемонии. Между тем, два хора (голубых и зеленых) пели гимн винограду, благословенному патриархом. Со временем было забыто, что виноградная кисть являлась самым что ни на есть языческим символом вакханалий. Отныне она стала символом праздника Успения, который был приурочен к этому дню, и именно эта христианизированная часть праздника (благословение винограда) сохранилась в Греции до наших дней.

Византийская Церковь пыталась христианизировать и другой, восхитивший к античным временам праздник – календы. В ранневизантийскую эпоху календы праздновались, как и у римлян, с 1 по 5 января. Постепенно, с ростом христианизации, календы были приурочены к одному из важнейших христианских праздников – Рождеству Христову (25 декабря), и стали двенадцатидневными. Но праздновали их еще во многом на языческий лад. Устраивали шумные пиршества, много пели и плясали, наряжались в костюмы, изображавшие диких животных, сатиров, монахов. Женщины легкого поведения наряжались в одежды клириков, веселые группы людей ходили из дома в дом, требуя подарков, и никто в них не отказывал. В Большом императорском дворце по этому случаю устраивали так называемые готские игры. Император приглашал на ужин 12 «друзей» (по числу апостолов) – восемь высших сановников и по два представителя от факций голубых и зеленых. Во время пиршества исполнялся «готский танец» – далекий отзвук времен, когда готы потрясли империю. Четыре танцора

(по два от каждой факции), переодетые «готами» в гротескных, устрашающих масках, держа в руках щиты, по которым отбивали такт палочками, танцевали вокруг императорского стола. В это время «готы» пели особые песни, имевшие когда-то ритуальный характер, но воспроизводимые теперь на столь неузнаваемо испорченной латыни, что смысла их никто не понимал. Тогда же хоры голубых и зеленых исполняли лучшие фрагменты своего репертуара. Завершалось пиршество под музыку и пение.

Языческие обычаи впитал в себя и важнейший христианский праздник – Пасха, которая превращалась в подлинно всенародное торжество. Все принимали в нем участие, много пели, танцевали, а хоры голубых и зеленых принимали участие в происходивших в церквах богослужениях, где наряду с религиозными восклицаниями и песнопениями исполнялись и праздничные аккламации, обычно произносившиеся на ипподроме. На ипподроме в один из дней пасхи устраивали празднество, называемое «Золотым», в ходе которого проходили состязания колесниц, певцы и зрители пели, танцоры танцевали. Эта пляска на ипподроме, исполнявшаяся при праздновании пасхи, являлась не чем иным, как пиррихой древних, военной пляской дорического происхождения. Участники танца в символической форме изображали военный совет, действия двух армий (своей и противника), преодоление препятствий, смотр войска главнокомандующим и т. д. Пасхальные торжества на ипподроме по существу мало чем отличались от празднования возвращения весны, которое отмечали через несколько дней после них.

Одним из самых ярких и веселых праздников были торжества в честь дня рождения Константинополя, который отмечался ежегодно 11 мая. Праздник начинали в канун этого дня представлением на ипподроме, которое называлось «овощным». В этот день арена была украшена крестами, сплетенными из роз. Здесь же в изобилии находились овощи, сладости, тележки, наполненные рыбой. Лошадей, которые участвовали в ристаниях, украшали попонами с золотой каймой и сбруей, отделанной драгоценными камнями. Каждый заезд прерывался аккламациями партий венетов и прасинов, переходящими в пение и танцы, завершаясь общим пиршеством. Эти пиршества среди зелени и цветов очень походили на празднества Майюмы ранней Византии, которые в свою очередь восходили к оргиям в честь Диониса и праздника роз.

В народе живы были традиции старых обычаев, среди которых, прежде всего, следует назвать празднества брумалий и русалий.

Брумалии («брума» – в переводе с латинского – самые короткие дни в году) проходили в ноябре, когда провожали осень. В античное время их связывали с почитанием Диониса. Теперь же 24 дня подряд посвящали буквам греческого алфавита и каждый ромей, руководствуясь ими, отмечал

день своего имени. Народ праздновал брумалии почти так же, как и календы – песнями, плясками, шествиями в масках, кострами на улицах, через которые прыгали желающие. К примеру, константинопольские мясники по этому случаю с VII в. устраивали на улице особый танец с большими секачами – макеллами. А в это время в императорском дворце высшие сановники и придворные пели и плясали с горящими свечами в руках. За это василевс и его супруга одаривали их золотом, дорогими подарками, тканями, мантиями, а представителей рядового населения столицы – серебряными монетами. Так, Константин Багрянородный распорядился выдать каждому магистру по 169 милиарисиев и бархатное полотно, анфипатам и патрикиям – по 140 милиарисиев и полосатую мантию, протоспафариям – по 120 милиарисиев и сиреневое полотно и т. п. Такие раздачи из казны ложились на бюджет тяжелым бременем, но до поры до времени государство могло их позволять.

Русалии – праздник весны и роз – отмечали после Пасхи, в субботу накануне Троицы. Народные гуляния сопровождалась хороводами, песнопением, выступлением мимов. Молодежь пела, устраивала танцы, переодевания, разыгрывала пантомимы, а благодарные зрители вознаграждали выступавших какими-либо дарами.

День летнего солнцестояния был приурочен ко дню св. Иоанна Предтечи. В семье, где была маленькая девочка, устраивали пир и танцы. С заходом солнца виновница торжества, одетая как замужняя, брала вазу с предметами, на которых были написаны пожелания. Каждый подходил к «гадалке» и спрашивал о том, что его ждет, а ответом, неизменно вызвавшим взрыв смеха присутствующих, служило предсказание, вытасченное девочкой. По замечанию С. Б. Сорочана, такая «система развлекательного хулиганства», несомненно, служила делу социального контроля, позволяла снять общественное напряжение.

Очевидно, что все эти народные празднества не обходились без театральных сценок мимов и других видов народного театра. Их связь с сельскохозяйственными циклами напоминала времена зарождения греческой драмы, но была также далека от театра времени его расцвета, как дифирамбы и фаллические песни от комедий Аристофана и трагедий Еврипида.

Выводы

Подводя итог нашему обзору необходимо с определенной долей уверенности констатировать, что ни одна из разобранных нами форм аккомодации античного театра в Византии не стала в полной мере правопреемницей последнего. Театр в классическом понимании этого термина в Византии

не было. Придя в упадок к сер. IV в. античная драма трансформировалась и обрела качественно новые формы, как под влиянием христианской морали и догмы, так и по причине выхолащивания и разложения языческих обычаев и устоев.

Обобщенно можно указать на три направления, по которым пошло развитие драматургии в Византии: литургическая драма (мистерия, драматические гомилии), литературный театр¹ (драмы для чтения, интеллектуальный и школьный театры) и народный театр (мимы, флиаки, пантомима, ипподром, календы, брумалии, русалии). Особое положение занимал придворный церемониал. Каждое из этих направлений по своему воспринимало и преобразовывало драматургическое наследие античности, но не одно из них не отобразило его во всей полноте. Мы далеки от мысли, что все эти направления возможно объединить и говорить о существовании единого театрального пространства. Скорее нужно констатировать, что каждое из них имело свою специфику и неповторимую судьбу. Поэтому в названии лекции и фигурирует прилагательное «античный», а не «византийский», так как по нашему глубокому убеждению никакого сугубо византийского театра никогда не существовало.

Тем не менее драматургия не исчезает из жизни византийцев, а продолжает, хотя и через другие формы, оказывать существенное влияние на ромейское общество. Став правопреемником, в литературном плане, античного театра и ретранслятором рукописного наследия древнегреческой драматургии для интеллектуалов эпохи Возрождения и Нового времени, литературный театр вместе с тем выполнял и образовательную функцию. Данное направление можно назвать предшественником академического театра Нового времени.

Литургическая драма, восприняв и переработав некоторые театральные практики, так и не стала полноправным «священным театром», как это утверждала В. Котас. Она была лишь частью византийского Богослужения, так и не получившей самостоятельного статуса, чего нельзя сказать о западных мистериях и полулитургических драмах. Все же попытки сопоставления самой византийской литургии с античным театром, даже в метафорическом смысле оказались несостоятельными. Однако именно литературный театр и особенно Богослужение заполнили ту лакуну, которая образовалась с исчезновением классического древнегреческого театра, став достойными конкурентами последнего и в идеологическом плане.

Что касается народного театра, то, несмотря на все усилия со стороны православных иерархов и некоторых василевсов он просуществовал вплоть

¹ Согласно классификации В. Котас.

до самого падения Византийской империи. Секрет его долговечности кроется в неукротимом стремлении падшей человеческой природы к разного рода увеселениям, фривольным празднествам и шумным вечеринкам. Понятно, что подобные явления до конца неискоренимы в человеческом обществе на протяжении всего его существования, поэтому и данный жанр драматургии нашел свое продолжение в современном комическом театре.

Так почему же античный театр так и не прижился в Византии? На данном этапе изучения этой проблемы нет однозначного ответа на поставленный вопрос. Нам импонирует позиция той группы исследователей, которая связывает это с глубинной трансформацией теории образа в Византии, которую можно проследить на примере эволюции от натуралистического портрета времен язычества к аскетичным каноническим образцам постиконоборческого периода. Театр, как место встречи всех основных видов искусств, стал главным реципиентом этой трансформации, в результате утратив свое прежнее обличье. По справедливому замечанию В. Пюхэ, запрет на театральные представления предшествовал запрету иконоборцев на любую форму изобразительного искусства связанного с религией, как это было сформулировано в вердиктах соборов. После периода иконоборчества, любая форма изобразительного искусства строго контролируется теологическими доктринами. В эпоху Вселенских соборов понятие «актер» стало кощунственным и лицемерным, так как изображать образы Господни не дано человеку.

Возможно, в этом и кроется разгадка феномена театра. Если языческое мировосприятие, в рамках которого изначально и возник театр, подразумевало драматизацию мифологии, она во многом и жила сценой, то христианская догматика отторгала даже саму мысль о реальной театрализации Священной истории. Христа не следует, да и невозможно сыграть в театре, Им нужно жить и в Нем существовать.

ЛИТЕРАТУРА

- Аверинцев С. С.* Византийские эксперименты с жанровой формой классической греческой трагедии // Проблемы поэтики и истории литературы: (к 75-летию со дня рождения и 50-летию научной деятельности М. М. Бахтина): сборник статей; [отв. ред. С. С. Конкин]. – Саранск, 1973. – С. 255–270.
- Аверинцев С. С.* Литература // Культура Византии: IV – перв. пол. VII в. – М., 1989. – С. 272–330.
- Аверинцев С. С.* Попытки обновления формы античной трагедии в византийской литературе // Седьмая всесоюзная конференция византинистов в Тбилиси: тезисы докладов. – Тбилиси, 1965. – С. 99.

- Аверинцев С. С.* Поэзия Нонна Панополитанского как заключительная фраза эволюции античного эпоса // Памятники книжного эпоса. – М., 1978. – С. 212–229.
- Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. – СПб., 2004.
- Аверинцев С. С.* Риторика и истоки европейской литературной традиции. – М., 1996.
- Аксенов Меерсон М.* Персоналистский аспект литургии и театра в свете русского серебряного века (В. Иванов, П. Флоренский и т. д.) и герменевтики искусства Ганса-Георга Гадамера // *Aesthetics as a Religious Factor in Eastern and Western Christianity. Selected papers of the International Conference held at the University of Utrecht, the Netherlands, in June 2004 (Eastern Christian Studies 6)* / [Edited by Wil van den Bercken & Jonathan Sutton]. – Leuven; Paris; Dudley: Peeters. – P. 145–166.
- Алексидзе А. Д.* Византийская литература XI–XII вв. – Тбилиси, 1989.
- Алексидзе А. Д.* Литература XI–XII вв. // *Культура Византии: Вторая половина VII–XII в.* – М., 1989. – С. 153–215.
- Альбрехт Михаэль фон.* История римской литературы: в 3 т. / [пер. А. И. Любжина]. – М., 2002–2004–2005.
- Анна Комнина.* Алексиада; [пер. с греч. Я. Н. Любарского]. – СПб., 1996.
- Анпеткова-Шарова Г. Г.* Античная литература / Г. Г. Анпеткова-Шарова, Е. И. Чекалова. – Л., 1980.
- Аристотель.* Поэтика; [пер. М. Л. Гаспарова]. – М., 1975. – (Сочинения: в 4 т.). – Т. 4. – М., 1983.
- Афиногенов Д. Е.* Византийская империя. Литература // *Православная энциклопедия* / [под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II]. – М., 2004. – Т. 8. – С. 253–267. – (издание продолжается).
- Бычков В. В.* Эстетика // *Культура Византии: Вторая половина VII–XII в.* – М., 1989. – С. 401–469.
- Варнеке Б. В.* Из истории византийской драмы // *Доклады АН СССР, серия В.* – Май–июнь. – Пг., 1921. – С. 49–51.
- Гаспаров М. Л.* Вергилий и вергилианские центоны (Поэтика формул и поэтика реминисценций) / М. Л. Гаспаров, Е. Г. Рузина // *Памятники книжного эпоса.* – М., 1978. – С. 190–211.
- Герцман Е. В.* Развитие музыкальной культуры // *Культура Византии: Вторая половина VII–XII в.* – М., 1989. – С. 557–570.
- Гийу А.* Византийская цивилизация. – Екатеринбург, 2005.
- Головня В. В.* История античного театра. – М., 1972.
- Грабарь-Пассек М. Е.* Памятники поздней античной поэзии и прозы II–V веков. – М., 1964.
- Григорий (В. М. Лурье), иером.* Время поэтов, или PRAEPARATIONES AREOPAGITISAE: К уяснению происхождения стихотворной парафразы Евангелия от Иоанна // *Нонн из Хмима. Деяния Иисуса.* – М., 2002. – С. 295–337. – (Scrinium Philocalicum; t. 1 (aev. 5)).
- Гукова С. Н.* Школа и образование в поздней Византии // *Культура Византии: XIII – первая половина XV в.* – М., 1991. – С. 395–411.
- Даркевич В. П.* Народная культура средневековья: светская праздничная жизнь в искусстве IX–XVI вв. – М., 1988.

- Десницкий А. Поэтика библейского параллелизма. – М., 2007.
- Журенко Н. Б. Риторика в ранневизантийской поэзии. Архаическая образованность и новозаветная образованность в эпиграммах Григория Назианзина // Античная поэтика: Риторическая теория и литературная практика. – М., 1991. – С. 216–231.
- Иванов В. Дионис и прадионисийство / [под общ. ред. В. П. Сальникова]. – СПб., 2000.
- Иванов И. А. Византийский театр в исследованиях зарубежных и российских ученых // Наука и искусство в пространстве культуры. Внутривузовский сборник научных трудов. – Вып. 1. – СПб., 2004. – С. 264–325.
- Иванов И. А. Социально-правовое положение актера в Римской и Византийской империях // Проблемы правоотношений в социально-культурной сфере. Ученые записки юридического факультета. – СПб., 2002. – Вып. 8. – С. 56–58.
- Изъяснение божественной литургии Николая Кавасилы, архиепископа фессалонийского // ЖМП. – 1971. – № 1, 3, 5.
- История греческой литературы: в 3 т. / [под ред. С. И. Соболевского и др.]. – М.; Л., 1946–1955–1960.
- Ідзьо В. Візантійська література та культура у IV–XV століттях. – Львів, 2008.
- Каухчишвили С. Г. История византийской литературы. – Тбилиси, 1963.
- Кочев Н. Античната литературна традиция и византийските автори. – София, 1982.
- Курбатов Г. Л. Риторика // Культура Византии: IV – первая половина VII в. – М., 1984. – С. 331–357.
- Лотман Ю. М. Театр и театральность в строе культуры начала XIX века // Лотман Ю. М. Избранные статьи в трех томах. – Таллинн, 1992. – Т. 1. Статьи по семиотике и типологии культуры.
- Мальшев Н. «Страждущий Христос» («Χριστός Πάσχων»). Христианская трагедия. – Сергиев Посад, 1910. – (Оттиск из журнала «Христианин» за 1909 и 1910 гг.).
- Медведев И. П. Ренессансные тенденции поздневизантийской культуры // Культура Византии: XIII – первая половина XV в. – М., 1991. – С. 224–241.
- Михалицын П. Е. Культурно-исторические предпосылки возникновения трагедии Χριστός πάσχων («Страждущий Христос»): драматургическая инновация Григория Назианзина // Дриновский збірник. – 2008. – Т. 2. – С. 69–75.
- Михалицын П. Е. Трансформация смысла античных реминисценций в трагедии Χριστός πάσχων («Страждущий Христос») // Проблемы истории, филологии и культуры. – 2006. – Т. 16 / 2. – С. 12–20.
- Нарусевич И. В. Драма и эпос у Анны Комниной (роль цитаты в «Алексиаде») // ВВ. – 2005. – Т. 64 (89). – С. 110–135.
- Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки. Предисловие к Рихарду Вагнеру; [пер. Г. А. Рачинского]. – М., 1996. – (Сочинения в 2 т.). – Т. 1. – С. 57–157.
- Павленко Л. В. Візантійська література: нариси і тексти. – Частина 1: Становлення / [концепція, нариси, коментарі, переклади Л. В. Павленка]. – Київ, 2012.
- Памятники византийской литературы IV–IX веков; [отв. ред. Л. А. Фрейберг]. – М., 1968.
- Памятники византийской литературы IX–XIV веков; [отв. ред. Л. А. Фрейберг]. – М., 1969.

- Поляковская М. А. Быт и нравы поздневизантийского общества // Культура Византии: XIII – первая половина XV в. – М., 1991. – С. 551–584.
- Поляковская М. А. Византийский дворцовый церемониал XIV в.: «театр власти» / [науч. ред. Т. В. Куш]. – Екатеринбург, 2011.
- Поляковская М. А. Византия, византийцы, византинисты. – Екатеринбург, 2003.
- Поляковская М. А., Чекалова А. А. Византия: быт и нравы. – Свердловск, 1989.
- Созомен Эрмий (Саламинский). Церковная история. – СПб., 1851.
- Соколова Т. М. Михаил Апплухир и его «Δραμάτιον» // ВВ. – 1969. – Т. 30. – С. 124–131.
- Сорочан С. Б. Византия. Парадигмы быта, сознания и культуры. – Харьков, 2011.
- Театральная энциклопедия: в 6 т. / [гл. ред. С. С. Мокульский, П. А. Марков]. – М., 1961–1967.
- Тимарион. Византийский сатирический диалог / Изд. подгот. С. В. Полякова, И. В. Феленковская. – Л., 1986.
- Тронский И. М. История античной литературы. – Л., 1996.
- Тюхина А. В. Характер античного наследия и сферы его влияния в ранневизантийской поэзии // Мир Византии: материалы Международного научного семинара (г. Белгород, 27–28 окт.) / [отв. ред.-сост. Н. Н. Болгов]. – Белгород, 2007. – С. 27–32.
- Удальцова З. В. Византийская культура / [отв. ред. Е. В. Гутинова]. – М., 1988.
- Фрейберг Л. А. Античное литературное наследие в византийскую эпоху // Античность и Византия. – М., 1975. – С. 5–52.
- Фрейберг Л. А. Византийская литература эпохи расцвета IX–XV вв. / Л. А. Фрейберг, Т. В. Попова. – М., 1978.
- Фрейберг Л. А. Византийская поэзия IV–X вв. и античные традиции // Византийская литература: сборник работ; [отв. ред. С. С. Аверинцев]. – М., 1974. – С. 24–76.
- Харизматин С. Н. «Эпическое Евангелие»: от Иоанна к Нонну / С. Н. Харизматин, Д. А. Поспелов // Нонн из Хмима. Деяния Иисуса. – М., 2002. – С. 251–294. – (Scrinium Philocalicum; t. 1 (aev. 5)).
- Чекалова А. А. Быт и нравы // Культура Византии: вторая половина VII–XII в. – М., 1989. – С. 571–616.
- Чекалова А. А. Быт и нравы византийского общества // Культура Византии: IV – первая половина VII в. – М., 1984. – С. 632–667.
- Чичуров И. С. Литература VIII–X вв. // Культура Византии: Вторая половина VII–XII в. – М., 1989. – С. 129–152.
- Шерр И. Всеобщая история литературы: в 2 т. – [3-е изд.]. – СПб., 1879.
- Ярхо В. Н. Античная драма: технология мастерства / [учеб. пособие]. – М., 1990.
- Ярхо В. Н. У истоков европейской комедии. – М., 1979.
- A Companion to Greek Tragedy / [ed. by J. Gregory]. – Malden, MA, 2005.
- A Patristic Greek Lexicon / [ed. by G. W. H. Lampe]. – Oxford, 1982.
- Ανώστου Ο. Τα Πάθη του Χριστού. Χριστός Πάσχων. Βυζαντινή χριστιανική τραγωδία / Μετάφραση: Σταύρου Θρασύβουλος. – Αθήνα, 1973.
- Alexiou M., Yatromanolakis D., Roilos P. The Ritual Lament in Greek Tradition. – Lanham; Boulder; New York; Oxford, 2002.

- Ap. K., A. K.* Theater (*θέατρον*) // ODB: in 3 vols. / [ed. by A. P. Kazhdan, A.-M. Talbot, A. Cutler and others]. – New York; Oxford, 1991. – Vol. 3. – P. 2031.
- Bagdanos T.* Liturgical Drama in Byzantine Literature // *Comparative Drama*. – 1976–1977. – № 10. – P. 200–215.
- Baletti C., Trisoglio F.* Cigni, cicni e altre storie : mito, simbolo e folclore tra Mediterraneo e Mar Baltico. – Torino, 2002.
- Baud-Bovy S.* Le théâtre religieux. Byzance et l'Occident // *Ελληνικά*. – 1975. – № 28. – P. 328–349.
- Baud-Bovy S.* Sur un “Sacri ce d’Abraham” de Romanos et sur l’existence d’un théâtre religieux à Byzance // *Byzantion*. – Brüssel; Paris; Boston, 1938. – № 13. – P. 321–334.
- Beck H.-G.* Geschichte der byzantinischen Volksliteratur. – München, 1971. – (12 byzantinisches handbuch, T. 2, b).
- Beck H.-G.* Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich – München, 1959.
- Brehier L.* Le théâtre à Byzance // *Journal des Savants*. – 1932. – № 30. – P. 249–261.
- Brehier L.* Le Theatre Religieux a Byzance // *Journal des Savants*. – 1913. – № 11. – P. 357–361; 395–404.
- Cargill O.* Drama and Liturgy. – New York, 1969.
- Carpenter M.* Romanos and the Mystery Play of the East // *University of Missouri Studies*. – № 9. – P. 21–51.
- Cataudella Q.* Spunti e motivi cristiani nella poesia pagana antica // *Vigiliae Christianae*. – 1975. – № 29. – P. 161–190.
- Cavallero P. A.* Sobre la concepción de la tragedia en Bizancio. Ignacio el Diácono, versos sobre Adán // *Byzantion Nea Hellás*. – 2014. – № 33. – P. 139–163.
- Centanni M.* Il Christos Paschon di Gregorio di Nazianzo: tragedia classica e Cristiana / [éd. S. Isetta] // *Letteratura cristiana e letterature europee*. – Bologna, 2007. – P. 59–67. – (Lecture patristiche, 11).
- Constantini Porphyrogeniti imperatoris.* De cerimoniis aulae byzantinae libri duo graece et latine / [Erec. I. I. Reiskii]. – Vol. 2.– Bonnae, 1830. – (CSHB, № 7).
- Cottas V.* L’in uence du drame “Christos Paschon” sur l’art chretien d’Orient / [pref. De C. Diehl]. – Paris, 1931.
- Cottas V.* Le théâtre à Byzance. – Paris, 1931.
- Démétrius Cydonès.* Correspondence / [Publ. Par R.-J. Loenertz]. – Vol. 1–2. – Città del Vaticano, 1956–1960. – (Studi e Testi; Vol. 186, 208).
- Donaldson J. W., B.D.* Theatre of the Greeks. A series of papers relating to the history and criticism Greek drama. – London, 1849.
- Dostalova S. R.* Die byzantinische Theorie des Dramas und die Tragödie Christos Paschon // *JÖB*. – 1982. – № 32/3. – S. 73–82.
- Erbe B.* En undersøgelse af byzantinsk teater // *Acta Univ. Bergensis*. – 1973. – № 2. – P. 1–48.
- Ezequiel R.* Resucitar a Adán, el hombre viejo: reelaboración y uso tecnológico del texto clásico en la tragedia Christus Patiens // *Iter*. – 2002. – № 10. – P. 221–228.
- Falgano G.* Ippolito, Ecuba, Christus patiens. Volgarizzamenti inediti dal greco. Saggio introduttivo ed edizione critica a cura di L. Cacioli. – Firenze, 1995.

- Free K. B.* Thespis and Moses: The Jews and the Ancient Greek Theatre // Theatre and Holy Spirit / [ed. by Shimon Levy]. – Brighton; Portland, 1999. – P. 149–158.
- French D. R.* Christian Emperors and Pagan Spectacles: The Secularization of the Ludi A.D. 382–525: diss. ... Doctor of Ph. – University of California, Berkeley, 1985.
- Georges Pachymérés. Relations historiques / [Ed. par A. Failler; Trad. Par V. Laurent]. – P., 1984. – T. 1–2.
- Gildenhard I., Revermann M.* Beyond the Fifth Century: Interactions with Greek Tragedy from the Fourth Century BCE to the Middle Ages. – Berlin, New York, 2010.
- Grégoire de Nazianze.* La passion du Christ. Tragedie; [introduction, texte critique, traduction notes et index de A. Tuilier]. – Paris, 1969. – (SC; № 149).
- Handschin J.* Das Zeremoniewerk Kaiser Konstantins und die sangbare Dichtung. – Basel, 1942.
- Hardison O. B.* Christian Rite and Christian Drama in the Middle Ages: Essays in the Origin and Early History of Modern Drama. – Baltimore, MD, 1965. (Reprint, Westport, CT, 1983).
- Hunger H.* Die byzantinische Literatur der Komnenenzeit // Anzeiger der philologisch-historischen Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 105. – 1968. – № 3. – S. 63–65.
- Hunger H.* Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner: in 2 Bde. – München, 1978.
- Hunger H.* On the Imitation (ΜΙΜΗΣΙΣ) of Antiquity in Byzantine Literature // DOP. – 1969/1970. – № 23/24. – P. 15–38.
- Irmischer J.* Antikes Drama in Byzanz // Die gesellschaftliche Bedeutung des antiken Dramas für seine und unsere Zeit. – Berlin, 1973. – S. 227–237.
- Irmischer J.* Warum die Byzantiner altgriechische Dramatiker lasen // Philologus. – 1981. – № 125. – S. 236–239.
- James A., Parente Jr.* The Development of Religious Tragedy: The Humanist Reception of the Christos Paschon in the Renaissance // Sixteenth Century Journal. – 1985. – Vol. 16. – Autumn, № 3. – P. 351–368.
- Jeffreys E.* Rhetoric. Performance // The Oxford Handbook of Byzantine Studies / [ed. by E. Jeffreys with J. Haldon, R. Cormack]. – New York, 2008. – P. 827–837.
- Kazhdan A.* La produzione intellettuale a Bisanzio. – Naples, 1983.
- Kazhdan A. P., Wharton A. J., Epstein A. W.* Change in Byzantine Culture in the Eleventh and Twelfth Centuries. – Berkeley; Los Angeles; London, 1985.
- Καζαντζάκης Ν.* Θέατρο: ἐν 3 τ. – Αθήνα, 1998.
- Καμπανέλλης Ι.* Θέατρο: ἐν 6 τ. – Αθήνα, 1978–98.
- Kitto H. D. F.* Η αρχαία ελληνική τραγωδία / [μετάφραση Λ. Ζενάκος]. – Αθήνα, 1993.
- Klawitter G.* Dramatic Elements in Early Monastic Induction Ceremonies // Drama in the Middle Ages / [eds. Clifford Davidson and John H. Stroupe]. – New York, 1991. – P. 43–60.
- Klein J. L.* Geschichte des Dramas. – Vol. 3. Das ausseruropäische Drama und Latein // Schauspiele n. Chr. bis Ende d. X. Jahrhunderts. – Leipzig, 1866. – S. 599–634.
- Krumbacher K.* Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des Öströmischen Reiches (527–1453). – München, 1891.

- La Piana G.* Le rappresentazioni sacre nella letteratura bizantina dalle origini al sec. IX con rapporti al teatro sacro d'Occidente. – Grottaferrata, 1912.
- La Piana G.* The Byzantine Theater // *Speculum*. – 1936. – Vol. 11. – April, № 2. – P. 171–211.
- Lampros Sp.* Βυζαντιακή σκηνοθετική διάταξης τῶν παθῶν τοῦ Χριστοῦ // Νέος Ἐλληνομνήμων. – 1916. – № 13. – Σ. 381–408.
- Lancaster H. C.* The Drama // *Modern Language Notes*. – 1908. – Vol. 23, № 8. – P. 254–257.
- Lanowski J.* Der Christus Patiens und die klassische Tragodie: Probleme der Dramaturgie // *Scaenica Saravi-Varsoviensia: Beiträge zum antiken Theater und zu einem Nachleben*, hrsg. Von J. Axer und W. Gorler. – Varsovie, 1997. – S. 135–142.
- Liddell H. G., Scott R.* A Greek-English Lexicon / [revised by H. S. Jones 1940 with a Supplement]. – Oxford, 1968.
- Lingas A.* The Liturgical Place and Origins of the Byzantine Liturgical Drama of the Three Children // *Nineteenth Annual Byzantine Studies. Conference: Abstracts of Papers*. – 1993. – November, № 4–7. – P. 81–82.
- Liutprandus von Cremona.* Die Werke / [Hrsg. von I. Becker]. – Hannover; Leipzig, 1915.
- Lugaresi L.* Il teatro di Dio. Il problema degli spettacoli nel cristianesimo antico (II–IV secolo). – Brescia, 2008.
- Maas P.* Ein byzantinischer Mimus? // *Bizantinisch-neugriechische Jahrbücher*. – Berlin; Athen, 1922. – № 3. – S. 48.
- Mahr C. A.* The Cyprus Passion Cycle. – Notre Dame and Indiana, 1947.
- Marciniak P.* Byzantine Theatron – A Place of Performance? // *Theatron. Rhetorische Kultur in Spätantike und Mittelalter* / [ed. M. Grünbart]. – Berlin; New York, 2007. – P. 277–285.
- Marciniak P.* Greek Drama in Byzantine Times. – Katowice, PL, 2004.
- Marciniak P.* The Byzantine Performative Turn // *Within the Circle of Ancient Ideas and Virtues. Studies in Honour of Professor Maria Dzielska* / [eds. By Kamilla Twardowska and ect.]. – Krakow, 2014. – P. 423–430.
- Marciniak P.* The undead in Byzantium. Some notes on the reception of ancient literature in twelfth-century Byzantium // *Troianalexandrina*. – 2013. – № 13. – P. 95–111.
- Marciniak P.* Theater that did not exist? Theater and performances in Byzantium // *Byzantium as seen by itself and by the others* / [eds. V. Vatchkova, V. and Tz. Stepanov]. – So a, 2007. – P. 177–188.
- Mercati S. G.* Osservazioni intorno agli Στίχοι Ἰερωνητικοὶ Ἀδὰμ καὶ παραδείσου // *Bessarione*. – 1918. – № 22. – P. 229–236.
- Nalpantis D.* Τό βυζαντινὸ θέατρο // *Ἀρχαιολογία*. – 1984. – № 12. – Σ. 44–52.
- Ξενόπουλος Γ.* Θέατρο: ἐν 8 τ. – Αθήνα, 1991.
- Ogden D. H.* Set Pieces and Special Effects in the Liturgical Drama // *The Early Drama, Art, and Music Review*. – 1996. – № 18. – P. 76–88.
- Ogden D. H.* The Staging of Drama in the Medieval Church. – Newark, NJ, 2002.
- Panayotakis C.* Baptism and Crucifixion on the Mimic Stage // *Mnemosyne*. – 1997. – № 50. – P. 302–319.
- Paradópoulos A. A.* Τὸ θρησκευτικὸν θέατρον τῶν Βυζαντινῶν. – Atenas, 1925.
- Paradópoulos I. S.* Θεατρικὲς μεταφράσεις. – Athen, 2004.

- Plorites M.* Τό Θέατρο στό Βυζάντιο. – Athens, 1999.
- Pollmann K.* Jesus Christus und Dionysos. Überlegungen zu dem Euripides-Cento Christus Patiens // JÖB. – 1997. – Bd. 47. – S. 87–106.
- Pryse J. M.* Adorers of Dionysos. – Kessinger Publishing, 1993.
- Puchner W.* Ἡ Κύπρος τῶν Σταυροφορῶν καί τό Θρησκευτικό Θέατρο τοῦ Μεσαιῶνα. – Leukosia, 2004.
- Puchner W.* Acting in the Byzantine theatre: evidence and problems // Greek and Roman actors. Aspects of an Ancient Profession / [ed. by P. Easterling and E. Hall]. – Cambridge, 2002. – P. 304–324.
- Puchner W.* Beiträge zur Theaterwissenschaft Südosteuropas und des mediterranen Raums: in 2 Bde. – Wien; Köln; Weimar, 2006, 2007.
- Puchner W.* Byzantinischer Mimos, Pantomimos und Mummenschanz im Spiegel der griechischen Patristik und ekklesiastischer Synodalverordnungen: Quellenkritische Anmerkungen aus theaterwissenschaftlicher Sicht // Maske und Kothurn. – 1983. – № 29. – S. 311–317.
- Puchner W.* Ciclo de la Pasión de Cristo // Ιστορικά Νεοελληνικού Θεάτρου. Ἐξι μελετήματα. – Atenas, 1984. – P. 31–55.
- Puchner W.* Historisches Drama und gesellschaftskritische Komödie in den Ländern Südosteuropas im 19. Jahrhundert: vom Theater des Nationalismus zum Nationaltheater. – Frankfurt am Main [u.a.], 1994.
- Puchner W.* Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene: in 2 Bde. – Wien, 1991.
- Puchner W.* The Crusader Kingdom of Cyprus – A Theatre Province of Medieval Europe. Including a critical edition of the Cyprus Passion Cycle and the ‘Repraesentatio igurata’ of the presentation of the Virgin in the Temple. – Athens, 2006.
- Puchner W.* Theaterwissenschaftliche und andere Anmerkungen zum “Christus patiens” // Anzeiger der Philosophisch-Historische Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. – Wien, 1993. – № 129. – S. 93–143.
- Puchner W.* Το Βυζαντινό Θεάτρο // Epeteris tou Kentrou Epistemonikon Ereunon. – 1981–82. – № 11. – P. 169–274.
- Puchner W.* Von Herodas zu Elytis. Studien zur griechischen Literaturtradition seit der Spätantike. – Wien; Köln; Weimar, 2012.
- Puchner W.* Zum “Theater” in Byzanz. Eine Zwischenbilanz // Fest und Alltag in Byzanz. – Munich, 1990. – S. 11–16.
- Puchner W.* Zur Geschichte der antiken Theaterterminologie im nachantiken Griechisch // Wiener Studien. – 2006. – № 119. – P. 79–113.
- Puchner W.* Τό Βυζαντινό Θέατρο // Ἐπετηρίς τοῦ Κεντροῦ Ἐπιστημονικῶν Σπουδῶν. – 1981–1982. – № 11. – Σ. 169–274.
- Puchner W.* Το Βυζαντινό Θέατρο. Θεατρολογικές παρατηρήσεις στον ερευνητικό προβληματισμό της ύπαρξης θεάτρου στο Βυζάντιο // Εὐρωπαϊκή Θεατρολογία. – Athenas, 1984. – Σ. 13–494.
- Puchner W.* Χριστός Πάσχων καί ἀρχαία τραγωδία // Ανιχνεύοντας τή θεατρική παράδοση. Δέκα μελετήματα. – Atenas, 1995. – Σ. 51–114.
- Rabinowitz N. S.* Greek Tragedy. – Blackwell Publishing, 2008.
- Rizzo I. G.* Sul ‘Christus patiens’ e le ‘Baccanti’ di Euripide // Facoltà di Lettere e Filosofia. – Università di Catania, 1977.

- Roach J. R. The Player's Passion: Studies in the Science of Acting. – Ann Arbor, MI, 1993.
- Roncali R. Euripide, Ippolito, Christus patiens // Bollettino dei Classici. – 1996. – № 17. – P. 116–118.
- Roney E. Is the Christos paschon the prototype of Christian Religious Drama? // Wisconsin Academy of Sciences, Arts and Letters. – 1980. – Vol. 68. – P. 37–39.
- Rosenqvist J. O. Die byzantinische Literatur. Vom 6. Jahrhundert bis zum Fall Konstantinopels 1453 / [Übers. Jan Olof Rosenqvist und Dieter R. Reinsch]. – Berlin, New York, 2007.
- Roueché Ch. Entertainments, theatre, and hippodrome // The Oxford Handbook of Byzantine Studies / [ed. by E. Jeffreys with J. Haldon, R. Cormack]. – New York, 2008. – P. 677–684.
- Sathas C. Ἱστορικόν Δοκίμιον περί τοῦ Θεάτρου καί τῆς Μουσικῆς τῶν Βυζαντινῶν, ἤτοι εἰσαγωγή εἰς τό Κρητικόν Θεάτρον. – Venice, 1878. (Reprint, Athens, 1994).
- Saulini M. Drammaturgia gesuitica: il christus nascens e il Christus patiens del p. Stefano Tucci s.j // Critica letteraria. – 1998. – № 101. – P. 627–652.
- Schnusenberg C. C. The Relationship Between the Church and the Theatre: Exempli ed by Selected Writings of the Church Fathers and by Liturgical Texts Until Amalarius of Metz – 775–852 A.D. – New York, 1988.
- Spechtler F. V. Christus Patiens. Ein Salzburger Passionsspiel des 16. Jh. // Osterspiele. Texte und Musik. / [Hrsg. v. Hans Siller]. – Innsbruck, 1994. – S. 175–186.
- Staurou Th. Ta pathē tou Christou: Christos paschōn: Vyzantinē christianikē tragōdia. – Athēna, 1973.
- Sticca S. The Christos Paschon and the Byzantine Theatre // Comparative Drama. – 1974. – № 8. – P. 13–44.
- Sticca S. The Latin Passion Play: Its Origins and Development. – Albany, NY, 1970.
- Stoddard F. H. References for Students of Miracle Plays and Mysteries. – Berkeley, 1887.
- Τα Πάθη του Χριστού: Χριστός Πάσχων, Βυζαντινή χριστιανική τραγωδία / [αγνωστού ποιητή, έμμετρη μετάφραση Θρασύβουλου Σταύρου]. – Αθήνα, 1973.
- Taylor T. K., Waller G. Christian Theology and Tragedy: Theologians, Tragic Literature and Tragic Theory. – Ashgate Publishing, Ltd., 2011. – (Ashgate studies in theology, imagination, and the arts).
- Theocharides G. J. Beiträge zur Geschichte des byzantinischen Profantheaters im IV. und V. Jh. – Thessaloniki, 1940.
- Tinnefeld F. Zum profanen Mimos in Byzanz nach dem Verdikt des Trullanums (691) // Βυζαντινά. – 1974. – № 6. – S. 323–343.
- Trisoglio F. Forme e sviluppi del monologo nella tragedia classica greca e nel Christus patiens // Civiltà classica e cristiana. – Genova, 1980. – № 1. – P. 4–48.
- Trisoglio F. L'uomo di fronte a Dio nella tragedia greca e nel Christus Patiens. – Genova, 1983.
- Trisoglio F. La tecnica centonica nel Christus patiens // Studi Salernitani in memoria di R. Cantarella. – Salerno, 1981. – P. 371–409.
- Tunison J. S. Dramatic Traditions of the Dark Ages. – Chicago, 1907.
- Tydemann W. The Theatre in the Middle Ages. – Cambridge; New York, 1978.

- Vakonakis N.* Das griechische Drama auf dem Weg nach Byzanz. Der euripideische Cento Christos Paschon // *Classica Monacensia* / [Herausgegeben von Niklas Holzberg und Martin Hose]. – Tübingen, 2011. – Bd. 42. – (Münchener Studien zur Klassischen Philologie).
- Vasiliki T.-F.* Ένα θρησκευτικό δράμα για τὸ Θεῖο Πάθος. Τὸ ζήτημα τοῦ θρησκευτικοῦ θεάτρου στὸ Βυζάντιο. – Athenas, 2000.
- Velimirović M. M.* Liturgical Drama in Byzantium and Russia // *DOP*. – 1962. – Vol. 16. – P. 349–385.
- Vivilakes I.* Ἡ Θεατρικὴ Ὁρολογία στοὺς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας: Συμβολὴ στὴ Μελέτη τῆς Σχέσεως Ἐκκλησίας καὶ Θεάτρου: diss. ... Doctor of Ph. – University of Athens, 1996.
- Vivilakes I.* Theatre a Byzance et Dans l'Empire du IVe au XIIIe Siecle // *Revue des Questions Historiques*. – 1931. – № 115. – P. 257–296.
- Vivilakes I.* Θεατρικὴ Ἀναπαραστάση στὸ Βυζάντιο καὶ στὴ Δύση. – Athens, 2003.
- Vivilakis I.* Ἡ θεατρικὴ ορολογία στους Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας. Συμβολὴ στη μελέτη τῆς σχέσεως Ἐκκλησίας καὶ Θεάτρου. – Athenas, 1996.
- Vogt A.* Études sur le théâtre byzantin // *Byzantion*. – 1931. – № 6. – P. 37–74.
- Wellesz E.* The Nativity Drama of the Byzantine Church // *The Journal of Roman Studies*. – 1947. – № 37. – P. 145–151.
- Weyman C.* Zum Cento De ecclesia // *Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft*. – Cologne, 1925. – № 45. – S. 75–76.
- White A. W.* The artice of eternity: A study of Liturgical and Theatrical practices in Byzantium: diss. ... Doctor of Ph. – University of Maryland, College Park, 2006.
- Wojtylak-Heszen A.* Tragedia późnoantyczna Christos paschōn (Christus patiens) a jej klasyczne źródła. – Kraków: Collegium Columbinum, 2004.
- Young K.* The drama of the medieval Church. – Oxford, 1933.



*«Черниговская гривна»
Золотой «змеевик» с Архангелом Михаилом,
утраченный между 1078–1096 гг. на р. Белоусе под Черниговом
(найден в с. Ст. Белоус в 1821 г.)*

ВИЗАНТИЕЦ МЕЖДУ ХРИСТИАНСТВОМ И ЯЗЫЧЕСТВОМ

Византийская культура, как, собственно, культура средневекового мира, безусловно была диалогична и дуалистична. Это факт. Но вот объяснение ее диалогичности, двойственности, амбивалентности, пограничности найти гораздо сложнее, хотя примеров хватает с избытком. Очевидно, дело в историко-культурологическом анализе, который имеет свои тонкие особенности, не всегда понятные для менталитета современного общества, даже если это сообщество христиан. Английский писатель-путешественник Генри Мортон мудро заметил по поводу таких наблюдений: «Можно думать о легковерии Средневековья и его невежестве, но можно также поразмыслить о вере и красоте мира, где временами земля и небо будто соприкасались; и позавидовать той эпохе искренней веры, как в средних летах мы иногда с грустью припоминаем экстазы и восторги детства».

Какими были эти экстазы и восторги для верующего византийца, какую причудливую смесь веры и суеверия они представляли в ту эпоху? Жуток, мучителен был переход к вечности, к Богу. И так короток, что не поймешь, где испытание духа, ниспосланное благой силой, а где козни демонов. Ада ромеи боялись не меньше, чем пыток и палачей. Кровь застывала в жилах при одной лишь мысли о муках вечных. В пыточной застенке не каждый заглядывал, зато насчет вечного огня, уготованного грешникам на том свете, знали сызмальства. Да и фантазия играла безудержно.

По преданию, икона Спасителя обратилась к накопившему множество грехов византийскому императору Маврикию: «На этом свете хочешь мучен быть или на том?». Грешник, разумеется, выбрал этот свет и получил сполна: свегнутому, опозоренному, ему перед собственной казнью довелось пережить смерть своих пятерых детей и жены, которым на его глазах

были отсечены головы. Таков был воспитующий пример веры, если так можно выразиться, воплощенный в практику суровой ромейской реальности.

Разумеется, христианство наложило особенно глубокий отпечаток на мировоззрение и мышление ромеев. В массе своей они действительно были людьми, которых вела по жизни вера и для которых Христос, Богородица и все святые, как верно заметил сэр Джон Норвич, «...были столь же живыми, реальными личностями, сколь и члены их собственных семей». Они не имели сомнений в существовании Бога и их сознание не допускало неверия как такового: религия единственная помогала объяснять мир и предназначение человека в нем. Нельзя не согласиться с выдающимся французским медиевистом Жаком Ле Гоффом, что «ценности, во имя которых тогда люди жили и сражались, были ценностями сверхъестественными – Бог, Град Божий, рай, вечность, пренебрежение к суетному миру и т. д.». Все их высокие помыслы были устремлены к небесам и, в то же время, эти небеса не отделяла от земли непроходимая грань.

Признаки того, что мы ныне именуем христианским культом, можно было видеть повсюду: вздымающиеся кровли церквей, звон деревянных билл-гонгов, ксилонов, симандров, огромное число монахов и монахинь, монастыри, бесконечные процессии с иконами, которые играли роль не религиозных картин, а образов – посредников между земным и небесным миром, непрерывные богослужения и христианские церемонии, в которых проводили время набожные горожане и их император. Посты, церковные праздничные дни заменяли собой календарь: по ним велся отсчет времени, они составляли основу распорядка жизни. Такой обыденный мир воспринимался как образ надмирного, невидимого, причем это было реальное самоощущение византийцев. Подобное мировосприятие академик Алексей Лидов удачно назвал «иконическим».

Ромеи признавали влияние таких категорий как судьба («тюхе») и природа («фисис»), хотя первопричиной всех событий все же полагали Божью волю и Промысел – «Пронойу». Это отчасти объясняет, почему мир византийского христианства был до крайности фаталистичен. Считалось, что раз все предопределено Богом, значит, любое несчастье, от потери кошелька до тяжелой вражеской осады, следует рассматривать лишь как возмездие за личный или общий грех. А грехи надо замаливать. Поэтому и неудивительна та особая роль в бытии, повседневной жизни и в мировоззрении, менталитете, которую играли религия и священнослужитель, сопровождавшие человека с момента его рождения и до смертного одра. При всех оговорках, безусловно, это была сила, создававшая главные эстетические ценности и долгое время цементирующая ромейское общество.

Последнее представлялось как союз Всемирного христианского государства со Вселенской Церковью.

Во всех делах ромей уповали прежде всего на Бога. К нему они зывали в самые тудные минуты своей жизни и в миг радости. «Поклоняться Богу, любить исключительно Его», – являлось святым долгом добродетельного человека и истинного христианина, который должен был молиться о том, чтобы исполнилась над ним воля Божия, «благая, угодная и совершенная», и чтобы Господь помог ему покориться «под крепкую руку Его», и тогда ничто на свете не будет страшно. Но обращаться с молитвами ромей предпочитали все же к Богородице. Очевидно, она казалась более понятной, более близкой и человеческой простому смертному, чем ее грозный сын – Христос. Образы Богоматери чтили особо, ибо полагали, что они обладают чудодейственной силой исцелять болезни и даровать победу над врагами отечества. Следует подчекнуть, что если прочие иконы постиконоборское православное вероучение предписывало почитать (дулия), то для Богородицы полагалось «сверхпочитание» (ипердулия). К слову, этот образ воспринимался восточными христианами куда более воинственным, чем западными. Недаром во время страшной осады Константинополя несметными полчищами авар и персов летом 626 г. Патриарх Сергей приказал написать на всех воротах сухопутных стен образ Богоматери с предвечным Младенцем на руках, а зимой 821 г. царский наследник Феофил с процессией обходил оборонительные стены столицы с омофором Девы Марии, что вызвало небывалое смятение в рядах видевших это мятежников.

Даже само греческое слово «икона» – «образ», в первую очередь, ассоциировалось у византийца именно с «иконой Божьей Матери». Только в столичном храме Богородицы Влахернской каждую пятницу на закате солнца можно было воочию видеть чудо того, как само собой поднималось покрывало, которым была занавешена икона Богоматери. Во время пышных триумфальных шествий, которые со временем все больше превращались в теарализованную религиозную церемонию, впереди процессии знати, одетой в белое, подобно облаку снежинок, впереди подразделений элитных отрядов с зажженными свечами в руках, сверкающими словно мириады звезд, перед драгоценными выносными процессионными крестами, знаменами и значками – лабарами, фламулами и вандами отдельных воинских формирований, на колеснице, запряженной белыми лошадьми, везли именно икону Божьей Матери, истинного предводителя и покровительницу ромейского воинства. Василевс же смиренно и скромно шел пешком, сопровождая святыню, по пути совершая остановки в наиболее почитаемых церквах и монастырях столицы.

Ни одно жилище византийца, от императорского дворца и до жалкой лачуги бедняка, не могло обойтись без иконы, домашней или дорожной, или хотя бы креста. Их помещали в углу комнаты, над кроватью или в домашней молельне. Поклонение иконам, вероятно, было изначальным христианским обычаем. Во всяком случае, Евсевий Памфил упоминал о портретах Христа и апостолов, написанных на дереве, поэтому едва ли можно согласиться с теми современными историками, которые полагают, что поклонение иконам появилось лишь во второй половине VI–VII вв., а авторитет священных изображений вырос и того позже, между 670 и 730 гг. Слишком много свидетельств противоречат этому.

Случалось, иконы вешали, как может показаться, в самых неподходящих, с нашей точки зрения, местах, даже в бане, как это было сделано в конце V в. по приказу императора Анастасия в столичных термах Элегиана, где некий святозарный муж в белоснежных одеждах, явившийся в купальню, покарал за сквернословие патриаршего конюшего Олимпия, который богохульно сравнил Троицу с тем, что находится между ног и скабрёзно рисуют на каждой стене: он окатил несчастного тремя ведрами кипятка, после чего тот вскоре умер в жутких мучениях. Его обваренная плоть отпала от костей.

Византийские Жития полны легенд о чудотворных образах. К примеру, в «Луге духовном» Иоанн Мосх рассказывал как одна женщина из «страны апамейской» безуспешно рыла колодец, который не наполнялся водой до тех пор, пока танственный незнакомец посоветовал принести из местного монастыря изображение аввы Феодосия и опустить это это изображение в колодец.

Подобные легенды особенно подогревали все более крепнувшую веру в иконы. Перед ними возносили молитвы, включая домашние, не церковные последования, зажигали свечи и лампы-лампады, воскуряли фимиам, простирались ниц, клали поклоны, совершали аспасмос – целование святых изображений и иные обрядовые действия, которые к исходу VII в., несомненно, уже прочно вошли в религиозный обиход христиан. Уже преподобный Анастасий Синаит вынужден был с иронией писать о тех, кто безудержно целует в храме иконы, не обращая внимания на саму литургию, и разьяснял, что не только в этом состоит благоугождение Богу. Как бы то ни было, к ним обращались с большим благоговением, как к посредникам, ходатаям перед небесными силами, связывали с чудесными событиями, почитали Образ как Первообраз, как своего рода проводник Божественной воли и воплощенную молитву. В итоговом опросе архиереи VII Вселенского собора 787 г., восстанавливавшего иконопочитание после первого этапа иконоборства, вновь утверждали аспасмос как норму и анафемствовали

тех, кто этого не делает. В качестве аргументов они прибегали к примерам из Ветхого и Нового Заветов и заявляли, что в целовании выражается почтительное поклонение, смирение и любовь. Ведь грешница, целовавшая ноги Христу, получила за это отпущение грехов, да и апостол Павел постоянно рекомендовал приветственные лобзания.

Так или иначе, народная традиция связывала поклонение иконам с задачами практической религиозности, предполагавшей максимальную материализацию объекта, с которым совершались те или иные действия, и с перенесением на него свойств живого существа. Целование икон, реликвий в этом контексте могло быть не только знаком благочестивого почитания, но и способом извлечения присутствующей в сакральном объекте благодатной силы. Важно подчеркнуть, что такое народное почитание следует рассматривать не как наследие древних ритуалов, а как результат религиозного творчества в рамках эволюции христианской традиции. Эта «гражданская вера» успешно осваивала наследие древних традиций.

Даже церковные мозаики, фрески, иллюстрации к рукописным книгам воспринимались как иконы и служили для почитания. С упорством христианства вообще все как бы застывает, делается определенное, строже, суше, статичнее.

Именно поэтому в иконописи сложились и стали каноническими три основных облика Богоматери. Оранта («Молящаяся») – изображалась особенно одухотворенной, обращенной помыслами к Богу, в молитвенной позе с возведенными вверх руками; Одигитрия («Путеводительница», «Поводырка») – строгая, сдержанная, несущая людям на руках благословляющего Младенца Иисуса, на которого указывает правой рукой; Элеус («Умиление») – нежная, хрупкая, благодатная Мать, склонившаяся к Младенцу, который прижимается к ней щекой. Впрочем, на византийских печатях-моливдулах встречался еще один тип изображения Богоматери – Епискеписис – «Знамение», когда Дева Мария изображалась сидящей на троне с воздетыми в молении руками и с овальным медальоном на груди с изображением Младенца Христа.

Как уже сказано выше, крест стал символом той эпохи, постоянно напоминая об искупительной жертве Иисуса Христа. Он был единственным свидетельством Святого Крещения, знаком веры, той крестной духовной силы, которая была с каждым подлинным ромеем. Все значимое в жизни начиналось с крестного знамения, с креста. Его носили на теле и поэтому называли нательным, наперсным, чеканили на монетах, вышивали на одеждах, наносили на посуду, двери, стены, своды, колонны, драгоценности, ларцы, а до конца VII в. изображали даже на полу, пока это не было запрещено каноническим актом Пято-Шестого (Трульского) Вселенского

собора, состоявшегося в 691–692 гг. в Трулло – дословно «Круглая», палате Большого императорского дворца. Подпись в особо важных документах порой заменяли на три креста, и делали это не по причине неграмотности: поставить такой знак вместо имени было более ответственным, чем просто расписаться. Это значило поручиться крестной силой, именем Бога и Духа Святого.

Небольшие четырехконечные крестики отлитые из свинца, – металла, которому приписывали магические, исцеляющие свойства, – играли двоякую роль оберега, отвращающего зло, и печати-пломбы, которая подвешивалась к контейнерам, тюкам с грузом. Они не только гарантировали качество товара, но и служили талисманами, которые защищали содержимое тары во время пути к дальним рынкам. Иногда верхний конец такого креста был длинее нижнего, то есть относился к типу крестов Св. Петра, ибо именно на таком перевернутом кресте был распят этот апостол.

Совершая крестное знамение, большой, указательный и средний пальцы правой руки соединяли таким образом, чтобы концы их были сложены обязательно ровно – в знак равенства Пресвятой Троицы, два остальных пальца – безымянный и мизинец – пригибали к ладони. Соединение трех пальцев означало веру в Святую Троицу: Бога Отца, Бога Сына и Бога Духа Святого, а два пригнутых к ладони пальца – веру в Сына Божия Иисуса Христа и что Он имеет два естества – Божеское и человеческое. Таким образом, крестное знамение отражало важнейшее – Символ Веры («Верую...»). Оно совершалось при словах «Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа».

Религиозные традиции особенно строго соблюдались в византийской армии, проникнутой духом защиты христианского мира и сознанием того, что любая тактика бессильна без помощи Бога. Войска ромеев сопровождали святые реликвии, иконы, кресты, которые несли от Константинополя. Согласно военным наставлениям – Стратегиконам и Тактиконам, все солдаты должны были свято соблюдать утренние и вечерние молитвы. Полагалось оставить любое занятие и, обратившись к востоку, с благоговением помолиться. По этой же, а отнюдь не военной причине, выбирая место для военного лагеря – апликтона, специалисты инженерного профиля – минсураторы, или минсоры – обязательно ориентировали его на восток. Нарушившему такие правила грозило публичное наказание и по меньшей мере понижение по службе.

Перед сражением вся армия и ее военачальник должны были «укрепить себя постом и слезами», принять Евхаристию – Святое Причастие и проникнуться высокими христианскими настроениями смирения, душевного мира и прощения обид, дабы безтрепетно встретиться с неизбежным. При при-

ближении неприятеля все воины как один громогласно возглашали молитвенные слова – «Господи Иисусе Христе, Боже наш, помилуй нас!»). После этого в полной тишине, слаженно и организованно, как отлаженный механизм, начиналось наступление до момента, когда по сигналу трубы все останавливались, вновь возглагошала молитву, и только тогда бросались в битву.

Иногда для поднятия боевого духа армии применяли такое богоугодное средство как раздача всем воинам освященных святым елеем пучков папируса для того, чтобы таким образом дать им духовное благословение и сделать их богоугодным воинством. Именно так было предпринято после молебствия по распоряжению царя накануне победной битвы у Белграда, происшедшей у византийцев с латинами в апреле 1281 г.: вложенные в стеклянные сосуды, освященные пучки папируса были с молитвой, бережно отправлены в армию.

Вообще, у ромеев в ходу были разнообразные христианские священные реликвии, которым приписывались чудодейственные свойства. Пытаясь утвердить священное первенство столицы Империи – Константинополя как Нового Иерусалима и земного воплощения Небесного Града, превратить его в ведущий центр паломничества, византийские императоры собирали по всему миру реликвии и переносили их в город, который со временем оказался переполнен святынями. Паломники со всего мира могли поклониться здесь топору библейского Ноя, спасшегося от потопа, трону библейского царя Давида, раздвигаемому море жезлу Пророка Моисея, одеждам, поясу, посоху Богородицы и Пеленам, в которые был завернут младенец Христос, Хлебам, которыми Иисус чудесным образом накормил тысячу людей, Колонне, у которой бичевали Христа, Губке, которой римский легионер смочил уксусом уста Спасителя, Копию, пронзившему Его, Крови Иисуса, небольшое количество которой хранилась в Св. Софии, частям Истинного Креста, на котором распяли Сына Божьего (так называемому Древу Креста Господня¹), Камню, лежавшему в гробнице под головой Христа, Камню, на котором омывали и умащали Его тело, не говоря уже о мощах – останках тел сотен почитаемых святых и мучеников. Не удивительно, что перед захватом Города крестоносцами в 1204 г. в нем было, видимо, более 3600 мощей примерно 476 различных святых, в том числе самых прославленных.

Пространства главных храмов тоже включало целый ряд сакральных комплексов, которые создавали священные пространства при помощи ре-

¹ Древо Истинного Креста Господнего было найдено в Иерусалиме, на месте казни Христа, матерью императора Константина Великого, августой Еленой, и после захвата персами, отвоевано у них василевсом Ираклием, перевезшим святыню в Константинополь. Часть этой реликвии хранилась в специальном ковчежце-ставрофике.

ликвий, икон, архитектурных устройств, ориентированных именно на эти комплексы литургических чинопоследований, включая специальные виды церковных песнопений, каждений – фимиатирионов и световозжиганий. К примеру, в столичном храме Св. Софии существовало специально огороженное место явления Богоматери, был особый придел с Цепями апостола Петра, а также многие другие.

В прочих городах и селениях Византийской империи при церквях и монастырях находились менее значимые, но также почитаемые реликвии, связанные с деятельностью апостолов и святых. Почитание их ослабло лишь в эпоху иконоборства, во второй половине VIII – первой трети IX вв., в остальное время оставаясь высоко востребованным, а потому важным источником пополнения средств Церкви. Причем есть основания полагать, что даже василевсы времен иконоборства не обязательно были борцами с реликвиями – липсанокластами, дословно «костеломателями», а рассказы об уничтожении реликвий в период иконоборства зачастую являются следствием пропаганды победивших в итоге иконопочитателей.

Основные христианские достопримечательности находились в Палестине, Сирии, Египте и Малой Азии. Зачастую они были связаны с монашескими конфедерациями, наиболее известные из которых находились в египетской Фиваиде, в Ските в египетской пустыне Нитрии, в песках Мареотиды, где выделялся обширный монастырь с мартирием Св. Мины под Александрией – Абу Мина, на поразительно красивой горе Афон в Греции, горе Гана во Фракии, горе Латре на юго-западе Малой Азии, Галисийской горе близ Эфеса или Метеора в Центральной Греции, в Фессалии. В Сирии и Палестине славилась монастыри столпников (Симеона Стилита Старшего и Симеона Младшего Дивногорца), лавры Иудейской пустыни и приморской Газы, в Самарии – октагон Богоматери на горе Гаризим, святые места и храмы Святой Земли в Иерусалиме, Вифлееме, Назарете, Табхе (Гептапегоне), Капернауме, Тиверии, Кесарии Палестинской, на горе Фавор, связанные с евангельскими событиями и персонажами; в Малой Азии – монастыри и мартирии Эфеса, Смирны, Пергама, Синопа, Лампсака. Все они соревновались за своеобразное духовное лидерство и в то же время объединяли распадающийся в богословских спорах христианский мир.

Из этих святых мест везли особенно много керамических, свинцовых или стеклянных ампул-евлогий. В домах паломников такие ампулы-фляги хранили очень долго. Они рассматривались не просто как престижные паломнические сувениры, но как филиakterии – предметы, приносящие счастье, удачу, и как надежные апотропеи – обереги с защитными функциями. Созерцание евлогиев освежало в памяти паломников набожные чувства,

связанные с посещением святых мест. Сирийцы в ранневизантийское время знали так называемые «хенана» – дословно «благодать, милосердие», как и евлогии. Иногда это были лепешки с медом и землей с могилы мучеников, иногда – искусно выполненные костяные ложки или эфесские перстни с изображением на щитке святого всадника с нимбом и крестом, который представлял Христа во время «Второго пришествия». Их развозили во все концы христианского мира и даже на сопредельные с Византией территории.

Многие богомольцы пытались совершить паломничество именно в Святую Землю, что становилось исключительным духовным подвигом и проверкой выносливости тех, кто находил в себе силы на это. Ежегодные паломничества в монастыри или к местным святыням становились настоящим праздником. Недаром города, являвшиеся центрами паломничества, большого или малого, либо стоявшие на пути паломников, процветали.

Богатые богомольцы в сопровождении слуг трусили на мулах, лаская взоры яркими красками дорожных одежд. Только драгоценностей не доставало, ибо негоже было представать в них пред святынями Господними. Крестьяне и горожане победнее тащились пешком, шаркая башмаками и сандалиями, а кто и босиком. У них и одежда была поглубее, и свое добро они несли на себе. Бесконечные узелки, привязанные на конце посохов, сумы из мешковины и сыромятной кожи, плетеные корзинки-канискии. Постукивая посохами, вереницей проходили слепые, ковыляли увечные и хромые, подскакивая на костылях. Печальный ослик катил тележку с паралитиком. За ней скакал, глотая пыль, босоногий гримасничающий юродивый с незаживающими язвами на теле. И каждый горячо лелеял надежду на чудо, терпеливо снося все тяготы пути. Губы шептали молитву, скорбные, наполненные слезами глаза светились экстазом.

Принятие Святых Тайн во время Причащения, телесные поклоны – в пояс и до земли, преклоненная голова, руки, сложенные крестообразно на груди, целование святынь – края чаши, кружки во время Евхаристии, Евангелия, креста, мощей святых, святых реликвий, икон, возжжение церковных восковых свечей, молебны помогали лучше выразить пламенную веру и донести молитву до Бога, прийти к очень важному чинопоследованию покаяния, которое состояло в узнавании и осознании своих грехов, своей ничтожности перед величием Господа, готовности покориться воле Божией, победить в себе гордыню сердца, смириться. Прощение грехов понималось как свидетельство Церкви, представленной епископом или священником, о том, что покаяние на исповеди было настоящим, что оно принесло свои плоды и что, следовательно, кающийся «во Христе примирен с Церковью» и восстановлен как член евхаристического Тела Христова.

Судя по всему, сознание средневекового ромея с VII в. стало гораздо более мистичным, чем раньше. Особенно этим отличались верующие женщины-простолюдинки как представительницы «боязливого и набожного пола». Византийцы культивировали мистицизм во всех видах, более того, он стал стилем жизни. Она была проникнута верой в реликвии, стремлением прикоснуться к ним, осязать кости мучеников, жить видениями, в которых являлись Богородица, святые, спасавшие от напастей и врагов. Религиозные чувства, духовность проявлялись не в умозаключениях, даже не в приверженности к догматам, а в душевных переживаниях, устремлениях сердца. Знание не вело к Богу. Византийские монахи не зря не доверяли наукам, набожно искали только уединения и так и не сделали монастыри, как на средневековом Западе, средоточием мысли, хотя и называли их фронтистирами – дословно «местами раздумий». Достаточно было знать, что исповедуемая вера справедлива и что молчание означает мудрость. Такое оправдание незнания вело к народному аскетизму, особенно мощно проявившемуся в конце существования Империи.

Итак, вся Романия находилась под влиянием образа страдающего Бога, а вера у ромеев проявлялась в любые мгновения жизни. «Богородица, помилуй!» – то и дело слетало с уст византийцев.

Столь же прочно в плоть и кровь каждого человека вошла молитва, которую творили и в церквах, и один на один с Богом, причем никаких специальных молитвенников, молитвословов у ромеев, как правило, не было. Традиция личного благочестия была сильна в мирской среде не менее, чем в монашеской. Случалось, миряне даже писали службы, сборники врачевательных молитв. Молитва заполнила жизнь и была превыше всего, дороже всего на свете, ибо надлежало непрерывно мыслить о Христе. С точки зрения православных верующих, с помощью молитвы, неустанно творимой как необходимый для спасения труд, поддерживалось общее «силовое поле» божественной защиты. Поэтому ни мирянину, ни клирику нельзя было пропускать больше трех недель церковное собрание под угрозой удаления от общения с верными и, главное, кары небесной.

В Житии Андрея Юродивого назидательно говорится об одном таком неверующем византийце, который никогда не ходил в церковь, отказывался молиться и креститься, хотя жена умоляла его сделать это «хотя бы из стыда перед людьми, а на предложение поцеловать икону этот гордец цинично ответил: «С таким же успехом я могу сказать: Стена, помоги мне!». Разумеется, духовному взору Андрея Юродивого открылось, что «...этот человек был весь черный, множество бесов шло впереди и позади него, они плясали и пели хором. Одни запевали: «Этот человек наконец наш!» – и вторые отзывались: «Он подобен нам!». И много они пели другого, не-

цензурного». В итоге бесы овладели им: он стал гавкать, мяукать, хрюкать и умер, поедая свои испражнения.

Правоверным ромеям требовалось посещать церкви как минимум по воскресным дням, в праздники и, особенно, на Страстной неделе перед Пасхой. Целый цикл церковных молитв был разработан для разного времени суток и по самым различным поводам. Вместе с пожеланиями, обрядами они соответствовали определенным дням литургического года с его подвижными и неподвижными православными праздниками. Крестные знамения, старательные мольбы, поклоны, многообразные формулы, многочисленные обеты перед иконами были предназначены для того, чтобы избежать любых напастей, опасности, печали. Священников приглашали для благословения, освящения жилищ, в случае болезни обращались в церковь, чтобы верить себя Богоматери и святым, а также помазывались освященным елеем. Без благословения и молитвы не обходилось каждое мгновение жизни, начало и конец любой работы, закладка первого камня при строительстве здания, вступление в новый дом, сложение печи, сооружение водосборной цистерны или колодца-фреара, спуск на воду корабля, отъезд в путешествие, начало учебы. У Бога просили защиты и избавления от бед, молили об изобилии урожая, удачном лове рыбы, об изгнании плохих мыслей из дома, о чистоте водоемов и колодцев. Даже на амфорах, извлеченных с мест кораблекрушений, можно увидеть начертанные молитвы к Богу с просьбой уберечь от губительных штормов. Раздоры, неповиновение детей, потерянная и найденная вещь, смерть – все находило отражение в молитве. Даже когда одолевала зубная боль полагалось обращаться к великомученику Св. Антипе, спутнику апостолов, первому епископу Пергама, а против бессонницы призывать Семь Спящих из Эфеса – семь детей, которые, согласно легенде, чтобы спастись во времена гонений на христиан были укрыты в пещере около Эфеса, где проспали двести лет. Падеж скота можно было остановить обращением к Св. Мокию или Св. Харлампию, хотя, случалось, не помогало и это испытанное веками средство. Рассказывают, что в X в. при строительстве в Константинополе летнего дворца для василевса Романа Лакапина была выкопана мраморная бычья голова. Уничтоженная рабочими в печи для выжигания извести, она немедленно вызвала мор, который опустошал стада в течение полувека. Неважно, было ли такое в действительности. Важно, что в это верили, верили долго и передавали из уст в уста. Безусловно, этим миром двигала вера. Этот мир долгое время спасала вера.

Понятно, почему обычным явлением становятся общие молитвы и нескончаемые шествия, процессии, ставродиавасии – крестные ходы через весь город или по полям. Их ждали с нетерпением и устраивали в дни цер-

ковных и государственных праздников, памятных дат, освящения храмов, перенесения мощей и церковных святынь, а также во время неурожая, природных бедствий, нашествия врагов. Впереди крестного хода несли фонарь – символ Божественного Света, или запрестольный крест, особо почитаемую святую икону, после которой следовали несущие хоругви, свечи, диаконы с фимиатонами-кадильницами, кациями, а за ними – священники тоже с иконами и напрестольными крестами. Последняя пара священников несла Евангелие, а далее следовал хор и миряне, непрестанно певшие Иисусову молитву. Случалось, ставродиавасии собирали огромную возбужденную толпу, в которой толкались, пихались, иногда вплоть до получения увечий.

После Божественной литургии, от церкви к церкви, от одного особенно чтимого места до другого, с соответствующими останковками – станциями совершали стациональные шествия, под песнопения тоже перенося с собой процессионные кресты, святые реликвии, мощи, иконы.

Иногда такие крестные ходы становились средоточием экзальтированных обрядов, как это видно на примере столичной двусторонней чудотворной иконы Богородицы Одигитрии – Путеводительницы. Каждый вторник ее выносили монахи из столичного монастыря Одигон – «Путеводитель», после чего водружали на плечи одного из членов особого братства, который немедленно впадал в транс и начинал истово кружиться на месте, пока не падал от изнеможения. Тяжелая доска передавалась следующему и все повторялось сызнова, подогревая энтузиазм огромной толпы молящихся, кричавших «Господи, помилуй!». Им казалось, что икона летает по площади, обе стороны ее лика сливались в один в бешеном вихре, из которого брызгало источаемое образом миро, собираемое паломниками, съезжавшимися со всего христианского мира. С помощью чудотворной иконы Богородицы из малоазийской Артаки точно таким же образом исцеляли одержимых бесом: ее водружали на плечи бесноватого и тот с невероятной скоростью мчался впереди несущейся за ним восторженной толпы.

О глубокой вере ромеев говорит и рвение, с которым заботились о больных и нищих. Прихожане, и богатые, и бедные, жертвовали на строительство храмов, на содержание странноприимных, сиротских домов, домов престарелых, больниц, родильных домов, приютов для вдов, слепых. Такие добровольные приношения натурой или деньгами носили название канискион – дословно «корзинка».

Только 286 дней в году являлись для этих византийцев рабочими, а остальные полагалось так или иначе посвятить Богу и искренней молитве. Около 200 дней в году следовало соблюдать нистию – пост разной степени суровости, когда пища делилась на ту, что можно было вкушать,

и на запретную, главным образом, животного происхождения. Эта идея разделения пищи появилась к IV–V вв. и была связана с введением длительного, сначала двухнедельного, а затем, согласно Александрийской региональной традиции, 40-дневного Великого поста, в течение которого невозможно было обходиться без пищи и питья, как это было в эпоху раннего христианства. К этому посту добавились посты в честь Святых Апостолов (летний пост Петра и Павла в конце июня, связанный с праздником этих святых), Воздвижения Креста Господнего, а с IX в. – Рождественский пост. Позже других возник Успенский пост, который лишь к XIV в. стал всеобщим. Кроме того поститься следовало каждую среду, пятницу и желательнее в субботу. Обязателен был пост перед Святым Крещением, а со временем – Евхаристический пост, который предвещал участие в литургии, готовил желающих к Причащению.

Наиболее строгой для ромеев была Агия Тессаракости, то есть Святая Четыредесятница – Великий пост в течение семи недель перед Пасхой. Рассказывают, что когда однажды император Юстиниан I в голодное время разрешил за неделю до конца поста торговать мясом, столичные мясники отказались пойти на это, не желая грешить. Страх Господень оказывался сильнее даже такого, казалось бы неискоренимого чувства, как корысть и жадность. В постные дни нельзя было даже варить мыло на животном жиру, ибо, притрагиваясь к нему, можно было оскоромиться.

Зато на масленицу – Апокрию, длившуюся в течение трех недель, предшествующих 40-дневному Великому посту, можно было вволю отведать мяса, обильно поесть, попить, весело и разгульно, с театрализованными представлениями, карнавалами провести время. Вторая из недель этой поры даже именовалась соответственно – Креофаг – «мясоед». К слову, принципиальное вегетарианство, другие суровые пищевые ограничения были недопустимы с точки зрения ортодоксии все той же Церкви. Лица, отвергающие ядение мяса «ради благочестия», согласно канонам Гангрского церковного собора, подвергались анафеме. Смысл поста заключался не в ограничениях в еде или развлечениях, в воздержании от пищи определенного рода, а в изменении, переносе акцентов интересов с плотского на духовное.

Каждый, даже небольшой, городок Византийской империи имел своего небесного покровителя – местного святого. К нему обращались за помощью и благословением, в его честь возводили один из главных городских храмов-кафоликонов.

Так, в Фессалонике особо почитали Св. муч. Димитрия-воина и его слугу, Св. муч. Лупа (Луппа), в Эфесе – Св. Иоанна Богослова, любимого ученика Иисуса, в Хонах – Михаила Архангела, в Мирах Ликийских – Святого

Николая Мирликийского (Чудотворца), в Никомидии – Св. Пантелеймона-целителя, врача – безсеребренника, в Тримифунте на Кипре – Святителя Спиридона Тримифунтского, в Ираклии Фракийской – Св. муч. Гликерию, в Силимврии – Св. Агафоника, в крымском Херсоне – Св. муч. Василя, первого епископа города, в Афинах – Богородицу. Она же являлась хранительницей и защитницей Константинополя. Не один раз, в минуты крайней опасности, жители столицы с Покровом – мафорием Девы Марии – обходили городские стены, умоляя даровать силы и отстоять Царственный Город.

У могил святых мучеников, чудотворных икон просили помощи, избавления от болезней, иногда с этой целью ночевали в храмах, у гробниц, трепетно ожидая чудесного исцеления во сне.

Ревностное собирание реликвий порождало спрос, который, в свою очередь, рождал подделки тех же мощей с целью продажи. Папа Григорий I (590–604 гг.) в одном из своих писем рассказывал о греческих монахах, задержанных на римском кладбище во время выкапывания ими останков мертвецов. На допросе они сознались, что хотели выдать у себя на родине эти кости за мощи святых. Порой доходило до абсурда, что понимали уже современники. В эпиграмме «На собирателя реликвий» известный поэт и зубоскал Христофор Митилиней (первая половина XI в.) едко писал:

Молва идет (болтают люди всякое,
А все-таки, сдается, правда есть в молве).
Святой отец, что будто бы до крайности
Ты рад, когда предложит продавец тебе
Святителя останки досточтимые;
Что будто ты наполнил все лари свои
И часто открываешь – показать друзьям
Прокопия святого руки (дюжину),
Феодора лодыжки... посчитать, так семь,
И Несторовых челюстей десятка два
И ровно восемь черепов Георгия!

Тем не менее, такой скептицизм, изредка проявляемый избранными книжниками, не мешал подавляющей массе ромеев верить, к примеру, в то, что мученица Марина Антиохийская, чья голова хранилась в прославленном столичном монастыре Христа Пантэпопта (Всевидающего), была повелительницей змей и даже основательно побила сатану, выщипав ему бороду и вырвав глаз.

Вместе с тем представляется верной и мысль ведущего французского византиниста Поля Лемерля о том, что современные историки нередко преувеличивают значение Церкви в жизни византийцев. Глубина религиозного чувства далеко не всегда обуславливала горячую приверженность к Церкви и постоянную готовность прибегать именно к ее услугам и помощи. Особенно примечательно, что христианские верования, как уже сказано, смешивались с языческими поверьями, обычаями и праздниками, которые продолжали жить даже в крещенном народе, образуя некую гражданскую веру. На всем протяжении существования Империи лучшие представители ее Церкви настаивали на соблюдении всех видов постов, обязательном искоренении пороков – блуда, клятвопреступления, пьянства, несправедливости, напоминали о недопустимости для христиан обращаться к колдунам и гадалкам – мантикам, а также использовать амулеты, обереги, связанные с оккультной практикой. Тем не менее, Византия была основана на памяти о языческом античном прошлом, поэтому языческие традиции и магия, зачастую выливающиеся в своеобразную форму византийского народного христианства, «гражданской веры», оставались весьма живучими.

Как иначе объяснить долгое сохранение практики публичных благочестивых жертвоприношений нескольких типов – связанные с освящением церкви, храмовыми праздниками, с церемониями по обету святому (за избавление от опасности, эпидемии), для восхваления и выражения особой благодарности Богу? Так, в VI в. наиболее известный случай принесения таких жертв связан с историей освящения храма Св. Софии в Константинополе 22 декабря 537 г. Рассказ о событии сохранился в повествовании, возникновение которого относят к 867–886 гг., полагая при этом, что в тексте нашли отражение значительно более ранние источники. В этот день благочестивый император Юстиниан участвовал в процессии, прошедшей от Большого императорского дворца до врат площади Августин, расположенной неподалеку от возведенного грандиозного храма. После этого возле церкви началось заклание огромного количества животных – 1000 волов, 6000 овец, 600 оленей, 1000 свиней, по 10 000 кур и петухов, а также раздача бедным 30 000 мер зерна (около 15 тонн). Праздник продолжался вместе с жертвоприношениями рекордно долго – до дня празднования Богоявления – 6 января. В том же столетии Св. Николай Сионит, если верить Житию, организовал заклание 59 быков возле 13 церквей, расположенных в округе его монастыря. Случалось, что в ритуале заклания барашка, бычка или петуха, осуществляемом перед церковью, иногда прямо на ее пороге, участвовали и иереи, произносившие молитвы, зажигавшие свечи, кадившие ладаном, окроплявшие жертву святой водой, после чего следовала об-

рядовая трапеза верующих. Бывало, священник приносил в жертву голубя на могиле в память об умершем. В этом некоторые исследователи видят «вполне законный компонент ранневизантийской богослужебной жизни, продолжавший традиции отнюдь не языческие, а ветхозаветные». Правда, византийская Церковь усматривала в этом иудейское влияние и на исходе VII в. предприняла попытку дистанцироваться от него, что следует из канонов по этой теме, принятых епископами – участниками особо показательного Вселенского собора 691–692 гг.

Надо думать, число отклонений в верованиях и ритуалах было особенно многочисленно на окраинах Империи, в ее «глубинке», где власти были не столь «всевидающими», как в центре. Так или иначе, следует признать, что идолопоклонство многие столетия оставалось не искорененным в Византии. В конце VI в. хронист Иоанн Малала сообщал о сожжении книг, изображений и статуй «нечестивых богов», найденных у задержанных язычников. В Таврике даже в 861 г., как явствует из широко известного Жития Константина Философа, крещенные, православные жители городка Фулы издавна поклонялись священному дубу, сросшемуся с черешней, которого они звали Алесандр – «Защитник мужей». Их магическое мировидение признавало за ритуальными действиями, совершением возле дерева жертвоприношений, способность вызывать дождь, что было крайне важно для хозяйства здешних крымских обитателей. Только после увещаний Константина Философа и авторитетных ссылок на Евангелие, воззвания принесенных им свечей, они согласились срубить своего «защитника».

От болезней утробы эффективными считались амулеты, на одной стороне которых были изображены Богородицы или архангел Михаил, а на обороте – жуткая голова Горгоны. Ее убивающий желудочные инфекции взгляд можно было лицезреть в воде одной из самых крупных столичных подземных цистерн – Базилики, выстроенной Юстинианом I, где такие огромные головы, выломанные из древнегреческого храма, использовали в качестве подставок для колонн. Рельеф с изображением чужого, враждебного персидского мифического существа Сэнмурва, полуптицы-полульва, вмонтировали в нижнюю часть одной из мощных оборонительных башен Константинополя, таким образом, сознательно доверив защиту христианской твердыни языческому мифическому божеству.

Несмотря на тяжкую, страшную угрозу отлучения от Церкви, то есть изгнания из общины верующих и обречения души грешника на вечные муки, находились даже те, кто клялся языческими клятвами. Во многих местах под именем святых по-прежнему чтит языческих богов, местных покровителей, священные деревья. На упреки духовных лиц в оправдание, не смущаясь, отвечали, что так поступали отцы и деды. К примеру,

во время сбора винограда призывали бога Диониса и даже совершали ритуалы, которые напоминали античные Дионисии, хотя этот праздник нового урожая винограда со временем стал ассоциироваться с празднованием Успения Богородицы и в нем появилась церемония церковного благословения нового урожая винограда. Праздник летнего солнцестояния стал ассоциироваться с днем Св. Иоанна Крестителя, что не мешало в этот день устраивать гадания, то есть заниматься мантикой. После Рождества варили нечто похожее на клецки из пшеничной муки «под предлогом чествования родов непорочной Девы Марии», на что в конце VII в. пеняли каноны Пято-Шестого Трулльского собора. Эти же суровые правила накладывали шестилетнюю епитимию на поразительно тривиальные случаи, – на тех, кто консультировался у предсказателей, гадателей, покупал амулеты, «показывал медведей или иных животных с целью обмана простодушных», танцевал любые танцы, и уж тем более танцы в честь языческих богов, носил маски комического, трагического или сатирического характера, совершал трансвеститские действия, зажигал в новолуние огни перед домами и эргастириями и прыгал через костры, или даже просто «завивал волосы в целях соблазнения».

Араб, посетивший в IX в. Константинополь, вспоминал о забавном с его точки зрения обычае использования константинопольцами лошадей, чтобы с их помощью узнать о результате военной операции в далеких краях: «Их вводят в церковь, где подвешены уздечки. Если лошадь берет уздечку ртом, люди говорят: «Мы одержали победу в краю ислама». [Иногда] лошадь подходит, нюхает уздечку, возвращается назад и больше не приближается к ней. Тогда люди, по-видимому, уходили мрачные, охваченные предчувствием поражения».

Правда, случались вещи и похуже – вовсе нечестивые жертвоприношения, в том числе человеческие. Так, при осаде арабами Пергама в начале VIII в. отчаявшиеся осажденные, запертые в городе, по совету одного колдуна, схватили женщину с новорожденным ребенком, рассекли их на куски и бросили в кипящий котел. Воины окунали в котел свои перчатки в уверенности, что их оружие и они сами будут заколдованы силой этого ужасного обряда.

Еще одной своеобразной стороной «народной религиозности» являлось увлечение ромеев мантикой – гаданиями по частям тела, на ячмене, по полету и крику птиц, особенно орлов, ворон, сов, петухов, и толкованием примет, знамений. К примеру, карканье ворона устойчиво воспринималось как предвестье несчастья или даже смерти. В одной из хроник повествуется, что разграбление Кипра мамелюками в 1425–1426 гг. было предвещено пением петуха. В гадательном плане рассматривались даже такие

явления в теле человека, как зуд в руках, чиханье, дрож глаз и ушей. Отсюда становится понятным, почему василевс Лев VI Мудрый советовал стратигу немедленно успокаивать стратиотов, если кто-либо чихнул во время построения. Над такими предзнаменованиями безуспешно потешался уже Василий Кесарийский, который писал в своих толкованиях Библии: «Враг до того издевается над человеком, что если показалась кошка, выглянула собака или утром встретился человек, хотя самый благорасположенный, но с поврежденным правым глазом или бедром, он отскочит, отворотится, не раз зажмурит глаза».

Не случайно видный монах и богослов Иосиф Вриенний уже незадолго до падения Византии пытался доказать пастве в своих проповедях, что главной причиной бедствий, переживаемых ромеями, является их все возрастающая собственная греховность и многочисленные отклонения от норм христианской веры. Особенно сурово, эмоционально он критиковал рядовых верующих, порицал составление пророчеств, занятия астрологией и едва ли не ежедневные обращения к волхвам и предсказателям. Вриенний тоже зафиксировал устойчивое сохранение магических действий, совершаемых для плодородия полей, приплода и здоровья скота, удачной охоты, обильного урожая виноградников. Не ушли из календаря поздних византийцев и праздники языческого происхождения, отмечаемые с присутствующими им ритуалами, фестивальными, карнавальными обрядами и прыганием через костры. Вриенний знал об активном использовании амулетов и талисманов, о продолжающемся поклонении деревьям, дубравам и о сохранении верования в nereид, якобы населяющих моря.

Как уже сказано, все это было не ново. Народ и прежде прислушивался к гадалкам, ведунам, фокусникам, так называемым олакогонителям, которые на потеху простых ромеев водили с собой медведей и других зверей, продавали клоки их шерсти в виде талисманов, волшебной защиты от разных напастей.

Так, в «Древностях Константинополя», собрании городских легенд средневизантийской эпохи, говорилось о статуе с четырьмя рогами на голове в так называемом Портике Рогоносцев в порту Неория, которая якобы указывала на обманутых мужей: достаточно было подойти к ней, чтобы узнать, повернется ли она три раза перед обманутым. На столичном Ипподроме такую же роль приписывали двум женским статуям. Бывало, статуи одевали в ткани, вкладывали Святые Дары в их руки и принимали от них Причастие, или соскабливали краску с иконы и глотали вместе с Причастием.

По этой же мистической причине монахи, паломники, пустынники и одинокие аскеты, отрешившись от мирских радостей и посвятившие себя

неусыпным бдениям и молитвам, пользовались особым уважением среди византийцев как «Божие люди». Предрекаемое отшельником не могло не сбыться.

Когда в 378 г. император Валенс отправлялся на войну с готами, в поводья его коня с нечеловеческой силой вцепился невесть откуда взявшийся отшельник Исаакий, кричавший, что если император не откажется от арианства, его постигнет жуткая кара. Валенс не внял предостережениям и даже пообещал по возвращении из похода казнить наглеца, ...но, не вернулся: сгорел заживо в лачуге, в которой пытался спрятаться от разгромивших его ариан-готов.

В X в. жившая в своей жалкой, душевной хижине-конуре около столичной крепостной стены, вся обмотанная железными цепями отшельница Ефросинья Новая предрекла василевсу Льву VI рождение долгожданного наследника, Константина Багрянородного, а Роману Лакапину напроорочила царство, отчего он, действительно став царем, всегда носил под доспехами ее рубище.

Влияние таких людей на простой народ было огромным: многие верили, что молитва инока спасает полтора человека, осужденных на вечную погибель. Встретив монаха на улице, просили его благословения. Еще раз следует заметить, что в те времена не активная деятельность, но, напротив, покой, неподвижность, отрешенность, искренняя молитва казались ромеям наилучшим способом приблизиться к Богу, спасти себя и душу. Потому идеальный византиец видел свое предназначение не в служение государству, отечеству, людям, родному городу, семье, но, прежде всего, в обособлении от мирской суеты ради слияния с Божеством.

Вышесказанным объяснимо и то, почему излюбленным чтивом простого народа стала агиография – литература о жизни и смерти святых и мучеников, мужчин и женщин, претерпевших страдания ради Господа. Иногда из них составляли целые сборники восхитительных историй, рассказов, полезных душе. В подобных сочинениях повествовалось о жизни, деяниях и духовных подвигах, стойкости святых отцов и праведников, приводились их высказывания. На этом воспитывался мистический духовный идеал народа, определялись поучительные примеры христианской жизни, нормативные этические установки общества, семейные ценности. Как в капле воды их отражение можно найти, например, в поучениях популярного житийного персонажа VIII столетия, преподобного Филарета Милостивого, оставившего следующий завет своим детям и внукам: «...будьте странноприимны, заступайтесь за вдов, опекайте сирот, не оставляйте страждущих, не отриньте содержащихся в темнице, не пропускайте служб церковных, не желайте чужого добра, не радуйтесь несчастью врага».

Основными видами сочинений такого рода являлись Жития (по-латыни *Vitae*), деяния мучеников – маририи (по-латыни *passiones*), похвальные слова – энкомии, описания чудес (по-латыни *miracula*), перенесений мощей, святых реликвий (по-латыни *translatio*) и даже гимнография. Некоторые Жития тесно примыкали к жанру исторической хроники (например, Житие Патриарха Евфимия Константинопольского, известное также как Псамафийская хроника X в.), другие являлись, по сути дела, сказаниями или романами (Жития Алексия, человека Божьего, Филарета Милостивого), третьи относились к так называемому «царскому слову» – василикос логос (Житие царицы Феодоры, супруги василевса Феофила, восстановительницы иконопочитания). Наконец, были Жития, составленные в форме письма (например, «эпистола» Св. Григория Нисского о жизни его сестры, Св. Маркины, умершей в 380 г.) или похоронной речи, надгробного слова (евлогии Св. Григория Назианзина на смерть его сестры Горгонии, умершей в 370–374 гг., и на смерть Св. Василия Великого (Кесарийского)).

Между тем ромеев интересовало не только то, что произойдет с ними после смерти, но и что ждет их в ближайшем будущем. Все они, начиная с василевса и кончая последним нищим, пытались мистически приоткрыть завесу над грядущим. К примеру, рассказывали, что в библиотеке Большого дворца хранилась иллюстрированная портретами императоров книга, в которой загадочными и темными словами было изложено будущее Империи.

Но особенно часто прибегали к помощи астрологов, которых в Византии было великое множество. Церковь осуждала как «бесовское суеверие» близкое к магии занятие астрологическими предсказаниями, составление гороскопов. В собрании городских легенд упоминалось, что в VIII в. василевс Лев Исавр разрушил приспособления для астрологических вычислений, которые находились в подземельях храма Св. Мокия, но грамотными ромеями это объяснялось тем, что «он был неразумным человеком». В начале XII в. Алексей I Комнин не раз обращался за гаданиями к знаменитому астрологу Симеону Сифу, и даже когда усовестился в этих занятиях, уводящих от Бога, и решил удалить астролога из столицы, заботливо отправил его не куда-нибудь, а в хлебный торговый городок Редесто в ближней Фракии, при этом щедро снабдив всем необходимым за счет казны.

Действительно, многие ученые мужи Романии признавали астрологию наукой. Даже духовные лица, такие как историк X в. Лев Диакон, полагали, что мудрость звездочета не уступает провидению аскета. Считалось, что время рождения каждого человека, соотносимое с конкретным расположением созвездий и планет, оказывает определенное влияние на характер как, например, урожай пшеницы зависит от времени посева. В этом не было

сомнений. Поэтому мог не сбыться не сам гороскоп, а его неправильное истолкование.

Рассказывают, что когда василевс Андроник II (1282–1328 гг.) и его просвещенный первый министр Феодор Метохит, обеспокоенные знамениями, стали смотреть в некие гадательные книги и составили астрологический гороскоп, из которого следовало вражеское нападение, расстройство всех государственных дел и угроза для царской власти, они не поняли, что это будут не враги-чужеземцы, а родной внук царя, бесшабашный Андроник Младший, который начнет непримиримую войну с дедом и закончит ее победой.

Широкое распространение получили Бронтологии – от греческого слова «бронте» – «гром», сочинения, содержавшие предсказания по звездам и природным явлениям, знамениям. Случалось, этим до самозабвения увлекались сами василевсы, о чем сохранилось множество исторических анекдотов.

Так, императору Анастасию (491–518 гг.) было предсказано, что он погибнет от огня и, чтобы избежать такой участи, император приказал провести через все помещения Дворца пожарные водогонь и расставить сосуды с водой, но, тем не менее, не ушел от судьбы, – по легенде, его сразил испуг от сильной молнии во время разбушевавшейся грозы, от которой он прятался в дворцовых покоях.

Астролог Стефан Александрийский предрек василевсу Ираклию (610–641 гг.) смерть от воды и, хотя царь приказал засыпать все дворцовые цистерны, это его не спасло – он умер от водянки.

Михаил V Калафат (1041–1042 гг.) консультировался с астрологами, ссылать ли ему императрицу Зою, но на свою беду не последовал их совету и, по мнению хрониста Михаила Пселла, именно поэтому скоро лишился царского венца.

В 1154 г. василевс Мануил Комнин приказал вернуть снаряженную против зарвавшихся норманнов Сицилии мощную эскадру кораблей, когда выяснилось, что астрологи ошиблись в расчетах момента благоприятного отплытия. Впрочем, и новые расчеты не помогли: у берегов Пелопоннеса вновь отправленные в поход ромейские корабли были истреблены сицилийским флотом, а командующий Константин Ангел угодил в плен. Тем не менее, даже такие суровые уроки не шли этому царю в прок. Он не мог верить в ошибочность предсказаний астрологии и попадал во все новые казусы. Дошло до того, что Мануил, ожидая вычисленного им столкновения двух звезд, предусмотрительно распорядился вынуть стекла из рам дворца, дабы они не разбились от сотрясения. Высмеявшего его за увлечение гаданиями богослова и грамматика Михаила

Глику он приказал бросить в страшную столичную тюрьму Нумера и казнить. Лишь слезная поэма с прошением о помиловании помогла несчастному избежать этого приговора, по высочайшему приказу замененного ослеплением.

Никита Хониат рассказывает, что астролог предсказал мятежнику Алексею Вране, развязавшему гражданскую войну и пытавшемуся узурпировать трон у насмерть перепуганного Исаака Ангела (1203–1204 гг.), вступление в Константинополь в торжественной процессии. В данном случае предсказанное сбылось с жуткой очевидностью, но вовсе не так, как рассчитывал мятежник: в поединке родственник василевса Конрад Монферратский отсек ему голову, которую действительно внесли в Город с большим торжеством и в виде «не совсем приличного десерта» подали праздновавшему победу Исааку: «Ее принесли, с ослабленным ртом, с закрытыми глазами, бросили на пол как мяч, начали перекидывать из стороны в сторону».

Страсть самого слепого царя Исаака к гадателям и астрологам тоже доходила до мании, хотя те нагло обманывали царя, обещая ему все что угодно вплоть до прозрения и власти над всем миром.

Государство и Церковь преследовали и наказывали колдунов, чародеев, но нередко сами власти прибегали если не к их помощи, то к их методам. К примеру, в суде, чтобы уличить преступника, использовали и колдовские средства. Подозреваемому в воровстве давали есть ломоть освященного хлеба или заставляли смотреть, не моргая, на магическое око, нарисованное на стене. И в зависимости от нормальности или ненормальности поведения подсудимого принимали решение, виновен тот или нет.

Василевсу Михаилу I Рангави (811–813 гг.) свержение предрекла некая безумная пророчица, девушка-служанка, которая бродила по пляжу под высокими стенами дворца Вуколеон и выкрикивала: «Слезай оттуда, Михаил, слезай и очисти чужое помещение!». Когда василевс послал к ней своего родственника, Феодора Мелиссина, тот догадался спросить у девушки, кто же займет место царя, на что та в пророческом экстазе немедля ответила, что этот человек проезжает сейчас по Акрополю на муле. Царский посланец решил не спорить с судьбой, а, напротив, воспользоваться случаем и втереться в доверие обещанному будущему царю, – помчавшись на Акрополь, он действительно встретил там Льва Армянина, только что приехавшего в Город! Заверив василевса, что вопли пророчицы полный бред, Мелиссин на деле сделал все, чтобы облегчить потенциальному претенденту на трон приход к власти и сам возвысился при нем до поста Патриарха.

По легенде, некий астроном указал глубоко верующему василевсу Роману Лакапину, в порывах благочестия порой доходившему до грубых суе-

верий, на одну из статуй, стоящих на столичном холме Ксеролоф как на изображение грозного царя Симеона Болгарского (878–927 гг.), перед которым больше 30 лет трепетала вся Империя, и заявил: «Если отрубишь ей голову, в тот же час умрет Симеон». И ночью послал царь Роман отрубить голову статуе. В тот же час скончался Симеон в Болгарии».

Еще один красочный пример: василевс Константин Мономах (1042–1055 гг.) посчитал достаточным основанием для причисления к лику святых своей покойной жены Зои то обстоятельство, что... на ее гробнице вырос гриб.

Василевса Исаака Комнина (1057–1059 гг.), охотившегося на кабанов под Константинополем, внезапно поразила молния с такой силой, что царь, по словам хрониста, «кубарем слетел с коня и стал кататься по земле, пуская пену». Посчитав происшедшее знамением, он решил добровольно отречься от престола и принял постриг.

Даже лучшие из ромейских ученых, рационалисты, осмеивая чародейство, все же искренне верили в сверхъестественное. К примеру, высокообразованный Михаил Пселл в трактате «О свойствах драгоценных камней» писал о таинственных мистических качествах минералов, хотя скептически относился к астрологии, оставаясь рационалистом и логиком, а точнее, христианином, которого тянуло к загадкам физики. Трудно объяснить такое почтение к магии и к оккультным знаниям в обществе столь глубоко религиозном, набожном и интеллектуально развитом, но это факт.

Более того, можно сказать, что предсказания будущего, судьбы, поиск и толкования примет, знамений, любые суеверия были для ромеев своеобразной манией. Они зачастую руководствовались знаками, предвестиями, пророчествами в своей повседневной жизни и искренне полагали, что некоторые виды случая можно предвидеть.

Вот еще один, но очень яркий, можно сказать, судьбоносный по своей значимости пример такого рода. Богобоязненный, хотя и склонявшийся к еретическому монофистству, очень старый и скучный император Анастасий Дикор (491–518 гг.), – тот самый, кому было суждено умереть от молнии, – в свои 90 лет не мог решить, кому из трех премянников передать трон. Чтобы выяснить это, он приготовил к обеду три ложа, на одном из которых был спрятан кусок пергамена со словом *regnit* – «царская власть». Кто займет это ложе, тот и должен был стать будущим императором. На беду, именно это заветное ложе осталось пустовать, ибо двое из племянников, по причине, о которой можно только догадываться, решили разместиться на одном ложе. Тогда Анастасий загадал иной ход: кто первым войдет в его спальню на следующий день, тот и будет выбран случаем, а значит, Богом. Первым вошел начальник стражи, кряжистый, мало-

грамотный Юстин, и император без малейшего сомнения склонился перед таким выбором Бога.

С точки зрения ромеев, человек все же обладал некоторой свободой воли, и, значит, мог реализовать или оставить нереализованной дарованную ему свыше добродетель. После этого следовали либо Божья награда, либо возмездие. Такие ситуации повторялись. Поэтому византийцы считали, что на основе прошлого и настоящего можно предвидеть будущее. Для обозначения этой идеи они использовали выражение «стохадзомай», в переводе с греческого означающее – «угадываю, полагаю», и постоянно, даже болезненно следили за всеми видами знамений, снов или галлюцинаций. За их разгадывание брались не только солидные ученые – знатоки движения звезд, или монахи, «профессионально» сконцентрированные на проблемах невидимого, мистического, но простые уличные торговцы всевозможными амулетами – филактериями, оберегами и талисманами, которые зарабатывали на этом неплохие деньги. Иногда такие сюжеты-талисманы наносили даже на столовую посуду, как это видно на примере «ока зла», перечеркнутого крестом, на так называемых эгейских поливных (глазурованных) мисках XIII в.

Большую, опять-таки мистическую роль играли числа. Считалось, что четные числа – мужские, а нечетные – женские. Так, четное или нечетное количество зерен ячменя, взятых в горсть, предсказывало положительный или отрицательный результат в том деле, о котором гадали, как и встреча или не встреча таких зерен, помещенных напротив в сосуде с водой. Самым простым способом получить пророчество для умеющего читать являлось чтение и соответствующее толкование отрывка Библии или другой книги, взятого наугад. Достаточно было выбрать число от единицы до 38 и обратиться к соответствующему отрывку из Библии. А дальше – толкуй его как можешь.

Вопросы, с которыми обращались к предсказателям, были самыми разнообразными: продолжительность жизни и смерть, болезни, успех, богатство и наследство, дети, отношения в семье и карьера, поиски сокровища, преследования властей. Всего не перечесть.

В обрядность христианского населения вошел и такой унаследованный от античности гадательный ритуал, как клидон. Это был народный обычай, связанный с праздником Рождества Св. Иоанна Предтечи, отмечаемым с 23 на 24 июня (с 6 на 7 июля) и широко известном в славянском мире как Ивана Купала, а у современных греков как Ай Янни. Он был близок к дню летнего солнцеворота, который в календарном круге стоял напротив Рождества Христова. Клидон заключался в откровении, которое получали через внутренний или сверхъестественный голос. По верованиям греков,

всякое слово, голос из уст другого, чужого человека, услышанные в положенное время после обряда, могли быть клидон – ответ на мучительный вопрос, указание на будущее.

Судя по источникам, проводился обряд следующим театральным образом. В семье, где была маленькая «первородная» девочка, украшали жилище коврами, тканями и венками из листвы, устраивали пир и танцы. С заходом солнца, при свете звезд виновница торжества – ключевой персонаж клидона, одетая как невеста, получала медный сосуд с водой. Дело в том, что медь издавна наделяли магическими и отвращающими беду свойствами, способностью проводить энергию высших сил, а вода в ночь на Рождество Св. Иоанна Предтечи обретала особую материальную и духовную силу. Именно поэтому к месту гадания ее надо было нести обязательно молча, не проронив ни единого слова по пути, чтобы не потревожить эту тайную силу духа воды. Такая «вода молчания» выступала в качестве аналога – заместителя святой воды, к тому же еще «заряженной» энергией света звезд. В сосуд с водой клали разные предметы, принадлежавшие участникам гадания. Они по очереди подходили к «гадалке» и спрашивали о том, что ждет каждого, а девочка, достав наугад любой из вложенных предметов, показывала его, сопровождая любым комментарием и, тем самым, совершала предсказание, которое ревнитель Православия, известный канонист XII в. Феодор Вальсамон, считал полученным «от сатаны». Вместе с тем есть основания полагать, что сознание ромеев связывало обряд клидона с хорошо известным из апокрифов сюжетом Благовещения Пресвятой Богородицы, обретшей благуу весть небесных сил именно тогда, когда, взяв кувшин, пошла за водой. В этом случае девочка, облаченная как невеста, играла роль Девы Марии, матери Иисуса, и мы имеем очередной выразительный пример «гражданской веры».

Кроме того, византийцы полагали, что будущее можно узнать и с помощью вещего сна. Онейрокритика – толкование снов, символов сна играло большую роль в византийской жизни. Ни один психоаналитик никогда не рылся в снах, видениях и знамениях с такой настойчивостью, как это делали византийские монахи. Как и к предзнаменованиям, предвестиям, к таким вещам относились с полной серьезностью. До нас дошли многочисленные византийские сочинения о сновидениях, среди которых выделяются философские трактаты о природе снов и сновидений, и сонники, представляющие собой, по сути, практические руководства для толкования снов и предсказания будущего. Даже василевс, отправляясь в поход, обязательно брал с собой книги по толкованию снов.

Сон в византийской литературе занимал свое «законное» место, несмотря на осторожное отношение Церкви к его толкованию как к языческой

практике. Тем не менее такие сны случалось видеть и Патриархам. К примеру, сосланному Юстинианом I на остров Принкипо в 565 г. Евтихию, по словам автора его Жития, приснилось, как «...некто протянул ему меч с поясными портретами Юстина и его жены Софии, и они ему улыбнулись», что Патриарх истолковал как указание на будущее царствование этого племянника бездетного императора Юстинина, и не ошибся. В благодарность за это Юстин II вернул его на патриарший трон и построил на Принкипо женский монастырь.

Любой трезвый политик верил, что приснившиеся в детстве красные царские туфли верный знак стать царем, даже если судьба поначалу вовсе не благоволит к тебе. Никита Хониат вспоминал, как василевс Иоанн II Комнин (1118–1143 гг.) видел во сне своего худосочного сына Алексея (1108–1142 гг.), только что получившего «право носить порфиру и обуваться в красные сапоги», сидящим на льве и управляющим им, «держа его за уши, за неимением других средств»: «смысл этого сновидения был тот, что Алексея будут только именовать и провозглашать царем, действительной же царской власти он не получит. Так и случилось, потому что спустя немного времени Алексей скончался».

Среди византийских сонников своими размерами и детальностью отличалась так называемая «Онейрокритика Ахмета», созданный в X в., но уходивший в древнегреческую традицию толкования вещей ночных видений. К примеру, увиденный во сне белый конь сулил прибыль, а черный, наоборот, потерю, причем важны были даже длина ног коня, которая могла указывать на размер прибыли или потери. Лошадь означала конкретную женщину, вестника, новость, ссору или социальный статус, а падение с лошади – смерть. Река, как ни странно, предвещала опасность, врагов, печаль. Более того, для некоторых византийских интеллектуалов описание сновидений становилось особым литературным жанром, как это можно увидеть в двух письмах писателя XIV в. Димитрия Кидониса, рассказывавшего о своих вымышленных, дивных посещениях императорского дворца и приемах, оказанных ему в личных покоях василевса. Но особенно доверяли не таким рассказам, навеянным мирскими соображениями и надеждами, а сновидениям святых, считая, что они наиболее точно предрекают грядущее.

К тому же истолкованиями снов гадания не ограничивались. По тому, как зажарилась лопатка ягненка, тоже судили о жизни и смерти, войне и мире. По ладони руки предсказывали судьбу человека.

Упавший с головы только что коронованного самодержца венец рассматривался как верная примета к плохому концу новоиспеченного василевса и недологовечности его правления. Так, в 1195 г. Алексей III Ангел пытал-

ся высчитать благоприятный момент для своего венчания на царство с помощью придворных астрологов, размещенных на галерее Великой церкви, но, несмотря на это, когда сразу после окончания коронации в храме, царь сел на коня, тот взвился на дыбы и только что водруженный венец слетел на землю, растеряв часть драгоценных камней. «И это было сочтено неблагоприятным предзнаменованием: что он царство не соблюдет, но уронит его с высоты» – провидчески записал очевидец случившегося Никита Хониат, хотя до позорного бегства Алексея от крестоносцев из осажденного Константинополя оставалось еще долгих восемь лет.

Другой историк, Георгий Пахимер, назидательно описал случай, происшедший сентябрьским днем 1327 г., когда, по древнему обычаю, у порфировой колонны Константина на одноименном центральном форуме Константинополя царь и Патриарх в сопровождении архиереев отправляли Божественную литургию: «...неизвестно откуда выскочившая свинья, вся измазанная в грязи, вдруг прыгнула в ряды певчих. Там она стала беспорядочно метаться туда-сюда, и самые проницательные сочли, что это предвещает смятение в Божьей Церкви». Правда, вместо предвещенного церковного смятения, на следующий год произошло завершение семилетней гражданской войны, в которой старик Андроник II Палеолог Старший лишился трона в пользу своего мятежного внука Андроника Младшего.

Погоду «не по сезону» и, тем более, затмения луны или солнца, появление кометы рассматривали как предвестие надвигающейся или знак уже свершившейся беды. К примеру, указанием на взятие войсками Киевского князя Владимира византийского Херсона в Крыму, по словам историка X в. Льва Диакона, стали «восход появившейся тогда звезды, а также напугавшие всех огненные столбы, которые показались затем поздней ночью в северной части неба». К слову, некоторые византинисты связывают это знамение с действительным появлением кометы в августе 989 г., а «огненные столбы» – с полярным сиянием или со взрывами горящего метана на шельфе Черного моря.

По описанию Георгия Пахимера, с весны до осени 1264 г. на небосклоне была видна комета, «...и своим огнем, смешанным с дымом, весьма пугала зрителей, как бы предвещающая им какое-то несчастье». Историк сопроводил это сообщение следующим комментарием: «В самом деле, за подобными небесными знаменами едва ли не всегда следовали какие-нибудь необычные перемены и на земле, и между народами. И чем страшнее были кометы, тем очевиднее наступало бедствие. Об этом свидетельствовала и пословица: ни одна комета не приходит без чего-нибудь. А люди знающие присоединяли к тому и стих: она по природе зла». Ну, а поскольку бед ромам всегда хватало, найти подходящее совпадение не составляло труда.

Лихорадочная обстановка последних дней Константинополя, томившегося в петле турецкой осады в мае 1453 г., была отмечена предвестиями и пророчествами, рассказы о которых широко распространялись: как ребенок увидел ангела, охранявшего городские стены и оставившего свой пост; как из собранных устриц закапала кровь; как появилась гигантская змея, наряду с частичным лунным затмением, свидетельствующая о «приближении всеобщей гибели». Сюда же вошло потрясшее христиан падение наземь, в грязь, прославленной иконы Богородицы – заступницы города во время шествия из храма Спасителя в Хоре, после чего последовала разогнавшая всех жуткая гроза с громом и молниями, а также небывалый в это время года очень плотный туман, на весь день окутавший гибнущую столицу. Вместе с появлением таинственного огненного свечения, струившегося по куполу Великой церкви, и ударившего в небо ослепительным столбом неопишуемого света, это было воспринято как окончательное свидетельство того, что Господь в облаке тумана и ангел-хранитель Св. Софии, а значит и Дух Божий, покинули обреченный Город. Ровно через семь дней он пал и вместе с ним исчезла навсегда Византия.

Чудеса в те времена считались явлением вполне обычным. В них тоже истово верили, порой не сдерживая слез, доходя до обмороков, а иногда относясь к ним весьма приземленно, прагматично. К примеру, свою нескончаемую судебную тяжбу из-за мельницы стратиг Фессалоники Лев Мандал и монахи фракийского монастыря Каллиас решили в 1075 г. доверить решению Богородицы. Они сложили все относящиеся к делу документы перед чудотворной иконой Богородицы Влахернской, созданной, по преданию, Св. евангелистом Лукой, учеником апостола Павла, и договорились, что если занавеска иконы не поймется сама собой, как это обычно происходило в определенное время, мельница достанется монахам. Но завеса, хотя и с задержкой, поднялась и монахи проиграли дело.

Нам трудно понять крайне суеверных византийцев с их быстрыми сменами настроения, контрастами поведения, подчас безумными выходками. Главная особенность такого поведения заключалась, как уже сказано, в том, что мир небесный и мир земной в сознании не были разделены непроходимой преградой. Поэтому ромеи полагали, что священные реликвии, мощи, кости мучеников, даже мельчайшие частицы их тел, волос, ногтей, одежд, могли защитить от опасности, исцелить больного и даже воскресить мертвого. К примеру, константинопольцы уверяли, что засов прославленных громадных, окованных серебром центральных Царских дверей храма Св. Софии, сделанных из чудодейственного дерева ковчега библейского Ноя, если взять его в рот, избавит отравленного человека от яда, который выйдет вместе со слюной и рвотой. Прикосновение руками,

плечами или лицом к окованной медью колонне Св. Григория в том же храме исцеляло от боли в груди. Немудрено, что десятки поколений паломников протерли в меди дыру.

Смачивание водой или ее питье из святого источника – агиасмы, особенно если последняя находилась при храме, даровало здоровье. Качество воды при этом имело второстепенное значение – все решало ожидание великого чуда, которым проникались паломники в таких местах.

Паломники рассказывали, что недалеко от дворца Манган в Константинополе на берегу Босфора была расположена такая исцеляющая агиасма-родник, вода из которого увлажняла песок, почитавшийся священным. Главные чудеса случались по средам и пятницами, когда приходившие сюда болящие, даже из других городов, лежали здесь во множестве, зарывшись в песок по шею.

Еще одна такая агиасма Св. Фотины с температурой воды 46 градусов до сих пор бьет в часовне, устроенной в стене стамбульского парка Гюльхане поблизости от храма Богородицы Халкопратийской. Это был один из важнейших богородичных храмов Константинополя, построенный в квартале Халкопратии в середине V в. при попечительстве Пульхерии, суровой, богобоязненной старшей сестры императора Феодосия II и супруги императора Маркиана. Его главной святыней являлся Пояс Богородицы. Никифор Каллист Ксанфопул, церковный историк XIV в., передал предание о том, что во времена Пульхерии в Халкопратии каждую среду в честь Богородицы совершали ночные молебны и процессию, которую она сама и возглавляла, идя с горящей лампой. Исходя из поздневизантийских Чудес святых, именно в агиасме при упомянутой часовне прозрел слепой бык, которого гнали из порта на убой. Ныне она именуется «Айязма Св. Ферапонта» и закрыта после того, как в 1997 г. исламисты убили тамошнего ризничего, а тело его бросили в колодец с чудотворным источником, по преданию, освященном мощами Св. Фотины.

В полукилометре от ворот Константинополя находился прославленный монастырь Богородицы Живоносного источника – Пиги, в купели которого в святой воде плавали золотые рыбки. Каждую пятницу после Пасхи сюда на местный праздник Богородицы Живоносного источника, «как пчелы в улей», по словам современника, собирались толпы босоногих паломников и лично приезжал василевс. Так продолжалось до 1422 г., пока обитель не разгромили турки, устроившие здесь ставку для осадившего Константинополь султана Мурада II. Но источник, вопреки всему, бьет здесь до сих пор.

Помощь мага или колдуна не отвергалась и в повседневном быту. Снять порчу, разрушить чары, отбить мужа у любовницы, изготовить приворотное

любовное зелье, совершить наговор, истолковать знамение, сон могло понадобиться любому. Все это порождалось насущными потребностями жизни.

Византийцы верили, что можно погубить врага, если проткнуть изображавшую его восковую фигуру иглой, с помощью заклятий призвать увечье на особенно удачливого возничего из соперничающей партии ипподрома, страстную любовь желанной женщины, болезнь ребенка или мула ненавистного соседа, шторм для судна купца-соперника. Рассказывают, что в конце IX в. игуменья столичного монастыря Хрисовалант Ирина освободила от таких чар свою монахиню, которая сохла по оставленному ей жениху: по молитве настоятельницы с неба упал сверток с двумя восковыми куклами, спутанными волосами инокини и ее возлюбленного, которые были немедленно брошены в огонь.

Для достижения подобных магических целей не останавливались перед запретным обращением к помощи колдуна, как об этом рассказывается в Житии Андрея Юродивого о некой даме, жившей у порта Неорий и страстно желавшей вернуть домой загулявшего у любовницы мужа. Колдун Виргин выполнил просьбу: пришел к даме домой, налил в светильник масло, зажег его, поставил под иконой и, что-то пошептав, велел женщине опоясаться поясом с четырьмя узлами. После этого муж действительно вернулся в семью, но его жене стали сниться, мягко говоря, странные сны: то она жарко целовалась с черным псом, то ею хотел овладеть эфиоп, то она сама обнимала и целовала статуи на Ипподроме, желая с ними совокупиться. Когда женщина в отчаянии обратилась к жившему по соседству блаженному Епифанию, выяснилось, что в лампу было налито колдуном не масло, а собачья моча, огниво надписано именем антихриста, а икона, перед которой этот светильник коптил, измазана калом. Епифаний велел лампу разбить, пояс сжечь, а икону отдать ему, после чего женщине сразу полегчало, зато блаженному пришлось стойко отбиваться от полчища неких эротических «красных бесов».

Удивительно, но правоверным ромеям были знакомы еще более странные для своего времени вещи, даже понятие телепортации, мгновенного перемещения физических тел из одного места в другое, как это следует из рассказа о злом маге Илиодоре из сицилийской Катаньи. Когда к нему прибыла следственная комиссия из Константинополя, чтобы разобраться в природе его колдовских чудес, он моментально перенес собравшихся в столицу. Илиодор попросил их на краткое мгновение опустить головы в воду и, когда они вынырнули, то с изумлением увидели себя находящимися в столичных императорских банях, причем без одежды, которая дождалась их снаружи. Впрочем, даже из этих легендарных историй следует, что самые злостные «чернокнижники», тем более колдуны из числа

клириков, о которых шла упорная молва как о продавших душу дьяволу, попадали под следствие, суд и казнь, особенно если они извращали церковные обряды, например, причащались кровью.

В XII в. Константинополь потряс отраженный в источниках судебный процесс над двумя могущественными магами, приговоренными василевсом Мануилом Комнином к ослеплению. Один из них, Склер Сетх, занимался колдовством, прикрываясь изучением астрологии. Другой, Михаил Сикидит, был, видимо, талантливым гипнотезером. Однажды он устроил спор на деньги с бывшими с ним людьми, что остановит корабль и заставит моряка испортить свой груз. Сикидит впился взглядом в проплывавшее мимо судно с предназначенной на продажу гончарной посудой и заставил несчастного корабельщика поверить, что над его горшками и блюдами возникла жуткая красная змея и стена пламени. Тот, словно одержимый, немедленно схватил весло и бил им по посуде до тех пор, пока от нее осталась груда черепков. В другой раз, повздорив с мывшимися в бане, Сикидит внушил им, что их пинками под зад выгоняют в раздевалку невесть откуда взявшиеся из горячей воды черные как смола бритоголовые люди. Интересно, что Склер даже после наказания ослеплением не бросил своих преступных занятий, тогда как Михаил Сикидит, потеряв вместе со зрением свой дар, принял монашеский постриг и по прошествии многих лет стал автором сочинения о Божественных таинствах.

Между верой в демонов и верой в Бога лежал один шаг и порою он был длиною в жизнь. Примеров такого «среднего», «пограничного» положения византийцев между христианством и старыми языческими, эллинскими традициями великое множество. И они не случайны. В страхе человек искал любой сверхъестественной защиты и, даже если при этом впадал в грех как христианин, считал, что исповедь, покаяние и Святое Причастие помогут ему оправдаться перед Богом. Видимо, известное положение «не согрешишь – не покаешься» вполне разделялось ромеями. При этом крайне важно понимать, что в Византии магия находилась на стыке науки и популярной культуры, а суеверие смешивалось с набожностью и добавляло ей загадочный языческий оттенок, представляя, по сути дела, единый сплав некой не столько церковной, сколько «гражданской веры», характерный для сознания большинства ромеев.

Нельзя сказать, что это было двоеверие: языческие образы вполне определенно отрицались и назывались в византийском мире изображениями демонов, но некоторые элементы старого восприятия оставались в народной популярной культуре. Как следует из церковных канонов и поучений, проповедей представителей духовенства, их ревнители из столетия в столетие безуспешно пытались искоренить эти народные традиции

и суеверия среди византийцев. Поэтому вполне можно присоединиться к заключению, высказанному профессором Сергеем Ивановым в одной из его публичных лекций, что «Византия как средневековое общество жила в «пространстве посередине», не позволяя много открыто, но на многое смотря со снисходительной улыбкой». Именно в этом заключался смысл «пограничного» византийского мира, и в то же время крылось объяснение его удивительной толерантности, проявлявшейся в терпимом отношении даже к иным, не православным конфессиям, включая иудаизм и мусульманство. Возможно, в этом же кроется причина отсутствия в Византии таких жестоких, истребительных, кровавых гонений на еретиков, отступников от догматов веры, какие знал суровый средневековый католический Запад с его инквизицией и кострами ауто-да-фе.

В этой же связи заметим в заключении обзора несколько странного с нашей, современной точки зрения положения рядового ромея между христианством и язычеством, что Византия не испытала мании некромантии и связанного с этим массового преследования колдунов, ведьм, подобной той, что пережила католическая, а затем и реформационная западная Европа с XV в., когда едва ли не каждый второй подозревался в колдовстве. Может быть, она просто не успела достичь этого, а может быть, такая идея претила проникнутой мистицизмом ромейской душе, которая, – самое главное, – при всех ее двойственных отклонениях не верила во всемогущество дьявола, сатаны и не шла на разного рода «антихристианские контакты» с ним.

ЛИТЕРАТУРА

- Андреева М. А.* Политический и общественный элемент византийско-славянских гадательных книг // BS. – 1930. – Т. 2. – С. 47–73, 395–415; 1931. – Т. 3. – С. 430–461; 1932. – Т. 4. – С. 65–84.
- Андреева М. А.* К истории византийско-славянских гадательных книг // BS. – 1933–1934. – Т. 5. – С. 120–159.
- Арранц М.* Избранные труды по литургике. – Рим; М., 2003. – Т. 1: Таинства византийского евхология; Т. 2: Таинства византийской традиции.
- Банк А. В.* Гемма с изображением Соломона // ВВ. – 1956. – Т. 8. – С. 332–336.
- Барабанов Н. Д.* Благочестивые заклятия. Традиция публичных жертвоприношений в византийском приходском православии // ВВ. – 2004. – Т. 63 (88). – С. 89–113.
- Барабанов Н. Д.* Византийская народная демонология в Житии Св. Феодора Сикейота // АДСВ. – Екатеринбург, 2013. – Вып. 41. – С. 239–252.
- Барабанов Н. Д.* Византийская народная мантика: клидон // АДСВ. – 2011. – Вып. 40. – С. 288–301.
- Барабанов Н. Д.* Византийская Церковь в борьбе с употреблением амулетов // Вспомогательные исторические дисциплины. – 2007. – Вып. 30. – С. 100–110.

- Барабанов Н. Д. Византийские филактерии. Специфика арсенала // АДСВ. – 2002. – Вып. 33. – С. 214–227.
- Барабанов Н. Д. Византийские филактерии и проблема народной религиозности: историографический аспект // Византия: общество и церковь. Сборник научных статей. – Армавир, 2005. – С. 147–167.
- Барабанов Н. Д. Иеротопия и проблемы «народной религиозности» в Византии (Некоторые соображения к развитию концепции) // Власть, общество и церковь в Византии. – Армавир, 2007. – С. 231–238.
- Барабанов Н. Д. Иосиф Вриенний о народных верованиях византийцев XV в. Мантика // CHERSONOS THEMATA: «империя» и «полис» / Под ред. Н. А. Алексеенко. Сб. науч. тр. – Севастополь, 2013. – С. 219–243.
- Барабанов Н. Д. К истории византийских народных верований. Истера // АДСВ. – 2003. – Вып. 34. – С. 322–347.
- Барабанов Н. Д. Костры святого Иоанна. Огонь в культовых практиках византийцев // Мир Византии. Проблемы истории Церкви, армии и общества / Отв. ред. Н. Д. Барабанов, С. Н. Малахов. – Армавир; Волгоград, 2011. – С. 65–79.
- Барабанов Н. Д. Мир византийского прихода в полемическом трактате XII в. // Средневековое православие от прихода до патриархата. – Волгоград, 1997. – С. 65–84.
- Барабанов Н. Д. Народное почитание священных изображений в Византии. К постановке проблемы // ПОЛЕМОЛОГОС. Сборник статей памяти профессора В. В. Кучмы. – Волгоград, 2012. – С. 207–214.
- Барабанов Н. Д. От Гилу до вурдалаков. Демнология и приходское православие в Византии // Средневековое православие от прихода до патриархата. – Волгоград, 1998. – С. 81–97.
- Барабанов Н. Д. Приходское православие в Византии по канонам Трулльского собора // Мир Православия. – Волгоград, 1998. – Вып. 2. – С. 9–13.
- Барабанов Н. Д. Сила стопы. Роль ног и следов в византийском народном христианстве / Н. Д. Барабанов // XERCONOS THEMATA: Империя и Полис. Тезисы докладов и сообщений VI Международного византийского семинара (Севастополь, 2–6 июня 2014 г.). – Севастополь, 2014. – С. 14–15.
- Бибиков М. В. Византийские астрономические и астрологические системы и их рецепция на Руси (по рукописным материалам) // Вторые чтения памяти Н. Ф. Каптерева. – М., 2004. – С. 3–7.
- Бланкоф Ж. О двоеверии и амулетах-змеевиках // Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа. – М., 1973. – С. 203–210.
- Василий (Кривошеин), архиеп. Ангелы и бесы в духовной жизни по учению Восточных Отцов // Альфа и Омега. – 1996. – № 4 (11). – С. 44–78.
- Ведешкин М. А. Язычники Восточной Римской империи в VI в. // Классическая и византийская традиция. 2014. Материалы VIII международной науч. конф. – Белгород, 2014. – С. 228–234.
- Гранстрем Е. Э. К истории заговоров и апокрифических молитв в византийской письменности (неизвестный сборник греческих врачевательных молитв) // Палестинский сборник. – Л., 1981. – Вып. 27 (90). – С. 86–92.
- Гранстрем Е. Э. Отголосок византийского суеверия в древнерусской письменности // Исследования по древней и новой литературе. – Л., 1987. – С. 48–49.

- Гранстрем Е. Э.* Отрывок медицинского трактата Аэция из Амиды в списке X–XI вв. // ВВ. – 1956. – Т. 9. – С. 154–162.
- Дурново Н. Н.* Легенда о заключенном бесе в византийской и старинной русской литературе // Труды славянской комиссии Императорского Московского археологического общества. – 1907. – Т. 4 (41). – С. 54–152.
- Журавлев Д. В.* Две глиняные ампулы с изображением святого Мины из Крыма // Российская археология. – 2012. – № 3. – С. 91–96.
- Залеская В. Н.* Памятники византийского прикладного искусства IV–VII вв.: каталог коллекции. – СПб., 2006.
- Книга паломник. Сказание мест святых во Царьграде Антония Архиепископа Новгородского в 1200 году / Под ред. Хр. М. Лопарева // Православный палестинский сборник. – СПб., 1899. – Т. 18. – Вып. 3. – С. I–C.
- Коваль В. Ю.* Иконки-змеевики : поиск прототипов // Византия и византийское наследие в России и мире. Тезисы докладов XX Всероссийской научной сессии византинистов. – М., 2013. – С. 127–130.
- Лидов А.* Лики и маски Византии // Редкие земли (The Rear Earth Magazine). – 2015. – № 1 (4). – С. 190–201.
- Лукашенко А.* Християнський дуалізм та його вплив на тенденції візантійської культури: історичний вимір // Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. – Серія: історія / За заг. ред. проф. І. С. Зуляка. – Тернопіль, 2014. – Вип. 1. – Ч. 1. – С. 173–177.
- Марков Н.* По следите на античната магия. – София, 2005.
- Марков Н.* Средновековен амулет с изображение на Горгона Медуза // Археология. – 2002. – Кн. 4. – С. 46–48.
- Матанцева Т. А.* Амулет с Соломоном-всадником из Херсона // Памятники культуры. – 1993. – № 4. – С. 501–509.
- Наследие византийского Херсона / Науч. ред. В. Н. Залеская, Т. Ю. Яшаева, А. Рабиновиц. – Севастополь; Остин, 2011.
- Николаева Т. В., Чернецова А. В.* Древнерусские амулеты-змеевики. – М., 1991.
- Панченко А. А.* Матерная брань в религиозном контексте // «Злая лая матерная...» / Под ред. В. И. Жельвиса. – М., 2004. – С. 138–161.
- Рашиев Р.* Образът на Горгоната медуза в българските земи през ранното средновековие // Проблеми на изкуството. – 2007. – Т. 3. – С. 7–11.
- Римский В. П., Ковальчук О. В.* Структуры повседневности православного человека и культурный диалогизм византийской цивилизации // Ученые записки Орловского гос. университета. – Серия гуманитарные и социальные науки. – 2009. – № 1. – С. 140–151.
- Тотев К.* Средновизантийски оловен талисман от Преслав // Преслав. сборник. – Т. 7. Посвещава се на 1120-годишниката от обявяването на Велики Преслав за столица на България. – Велико Търново, 2013. – С. 124–128.
- Хайрединова Э. А.* Перстень-амулет первой четверти VII в. из Юго-Западного Крыма // АДСВ. – 2014. – Вып. 42. – С. 69–89.
- Шангин М. А.* Демон-кладовик (заметка о греческой бытовой сказке) // Советская этнография. – 1934. – Т. 4. – С. 108–112.
- Шпидлик Т.* Молитва согласно преданию Восточной Церкви. – М., 2011.

- Abrahamse D.* Magic and Sorsery in Hagoigraphy of the Middle Byzantin Period // Byzantion. – 1982. – Т. 8. – P. 3–17.
- Athanassiadi P.* Persecution and Response in Late Paganism: The Evidens of Damascus // The Journal of Hellenic Studies. – 1993. – Vol. 113. – P. 16–28.
- Ancient Christien Magic / Ed. by M. W. Meyer, R. Smith. – Princeton, 1999.
- Beck H.-G.* Geschichte der byzantinischen Volksliteratur. – München, 1971.
- Bonner C.* Studies in Magical Amulets, Chie y Graeco-Egyptian. – Ann Arbor, 1950.
- Borton T.* Ancient Astrology. – London; New York, 1994.
- Byzantine Hours. Works and Days in Byzantium. Everyday Life in Byzantium. – Athens; Thessaloniki; Mistras, 2000.
- Byzantine Magic / Ed. by H. Maguire. – Washington, 1995.
- Cutler A.* Originality as a Cultural Phenomenon // Originality in Byzantine Literature, Art and Music / Ed. A. Littlewood. – Oxford, 1995. – P. 203–216.
- Davidson G.* Byzantine and Early Medieval. The Minor Objects // Corinth. – Princeton, New Jersey, 1952. – Vol. 12.
- Dijkstra J.* Religious encounters on the Southern Egyptian Frontier in Late Antiquity (AD 298–642). – Groningen, 2005.
- Dreambooks in Byzantium / Transl. by M. Oberhelmen. – Ashgate, 2008.
- Gaddis M.* There is no Crime for those who have Christ: Religious Violence in the Christian Roman Empire. – Berkeley, 2005.
- Giakalis A.* Images of the Divine : The Theology of Icons at the Sevens Ecumenical Council. – Leiden; Boston, 2005.
- Green eld R. H.* Traditions of belief in late Byzantine demonology. – Amsterdam, 1988.
- Hebert L.* Pagans and Christians in late Antique Aphrodisias // Conversion to Christianity from late Antiquite to the Modern Age: Considering the Processes in Europe, Asia, and the Americas. Minnesota Studies in Early Modern history. I. – Minneapolis, 2009. – P. 85–114.
- Hornander R. M.* Appealing for Justice in Christian Magic // Cultures in Conctext Transfer of Knowledge in the Mediterranean Context. – Cordoba, 2004. – P. 27–43.
- Joannou P. P.* Demonologie populaire – demonologie critique au XIe siècle. La vie inedite de S. Auxence par M. Psellos. – Wiesbaden, 1971.
- Kaplan M.* Le saint, le village et la cite // Les saints et leur sanctuaire a Byzance / Ed. C. Jolivet-Levy, M. Kaplan, J.-P. Sodini. – Paris, 1993. – P. 81–93.
- Kotsakes D.* Astronomia kai astrologia sto Byzantio. – Athenai, 1983.
- Lancelloti M. G.* Medicine et religion dans les gemmes magiques // Revue de l’histoire des religions. – 2001. – Vol. 218. – P. 430–452.
- Le Moing S.* Le demon de midi des deserts d’Egipte a aujourd’hui // Proche-Orient Chretien. – 2003. – Т. 53. – P. 34–50.
- Magdalino P.* L’Orthodoxie des astrologies. La science entre le dogme et la divination a Byzance (VIIe–XIVe s.). – Paris, 2006.
- Magie, croyances, superstition : des gemmes aux eulogies et au-dela // Proceedings of the 22nd International Congress of Byzantine Studies. So a, 22–27 August 2011. – So a, 2011. – Vol. 2: Abstracts of Round Table Communications. – P. 197–202.
- Mango C.* The Legend of Leo the Wise // Зборник радова Византолошког института. – 1960. – Кн. 6. – P. 59–93.

- Maspero J.* Bracelets – amulettes d'époque byzantine // *Annales du service des antiquités de l'Égypte*. – 1908. – T. 9. – P. 231–258.
- Mavroudi M.* A Byzantine Book on Dream Interpretation: The Oneirocriticon of Achmet and Its Arabic Sources. – Leiden, 2002.
- Meinardus O.* A Study of the Relics of the Greek Church // *Oriens Christianus*. – 1970. – T. 54.
- Michel S.* Die magischen Gemmen: zu Bildern und Zauberformeln auf geschnittenen Steinen der Antike und Neuzeit. – Berlin, 2004.
- Paganism in the Later Roman Empire and in Byzantium / Ed. by M. Salamon. – Cracow, 1991 (*Byzantina et Slavica Cracoviensia*. 1).
- Patera M.* Gylou, demon et sorcière du monde byzantine au monde néogrec // *Revue des Études byzantines*. – 2006–2007. – T. 64–65. – P. 311–327.
- (Pseudo) Leo VI the Sage. The Oracles of the Most Wise Emperor Leo and the Table of the True Emperor. – Amsterdam, 2002.
- Rochow I.* Zu «heidnischen» Bräuchen bei der Bevölkerung des Byzantinischen Reiches im 7. Jahrhundert, vor allem auf Grund der Bestimmungen des Trullanum // *Klio*. – 1978. – Bd. 60. – S. 483–497.
- Schlumberger G.* Amulettes byzantins anciens destinées à combattre les maux et les maladies // *Revue des études grecques*. – 1892. – T. 5. – P. 81–92.
- Spier J.* Medieval Byzantine Magical Amulets and their Tradition // *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*. – 1993. – Vol. 56. – P. 25–62.
- Stewart C.* Demons and the Devil: Moral Imagination in Modern Greek Culture. – Princeton, 1991.
- Svoboda K.* La démonologie de Michel Psellos. – Brno, 1927.
- Thomas J. P.* Private Religions Foundations in the Byzantine Empire. – Washington, 1987.
- Tihon A.* Études d'astronomie byzantine. – Aldershot, 1994.
- Tihon A.* L'astronomie byzantine (du Ve au XVe s.) // *Byzantion*. – 1981. – Vol. 51. – P. 603–624.
- Tihon A.* L'astronomie byzantine à l'aube de la Renaissance (de 1352 à la fin du XVe s.) // *Byzantion*. – 1966. – Vol. 66. – P. 244–280.
- Tihon A.* L'astronomie à Byzance à l'époque iconoclaste (VIIIe–IXe s.) // *Science in Western and Eastern Civilization in Carolingian Times*. – Basel, 1993. – P. 181–203.
- Totev K.* Thessalonican Eulogia Found in Bulgaria (Lead Ampules, Encolpia and Icons from the 12th – 15th Centuries). – V. Turnovo, 2011.
- Trombley F. R.* Hellenic Religion and Christianization, c. 370–529. – Boston; Leiden; Brill, 2001. – T. 1–2.
- Trombley F. R.* The Council in Trullo (691–692): A Study of the Canons Relating to Paganism, Heresy and Invasions // *Comitatus. A Journal of Medieval and Renaissance Studies*. – 1978. – No. 9. – P. 1–18.
- Vikan G.* Art, Medicine and Magic in Early Byzantium // *DOP*. – 1984. – Vol. 38. – P. 67–82.
- Vikan G.* Two Byzantine Amuletic Armbands and the Group to Which They Belong // *Journal of the Walters Art Gallery*. – Baltimore, 1991–1992. – Vol. 49–50. – P. 22–41.



ADDENDA

С. Ю. Мілютін

ІКОНОБОРСТВО У ВІЗАНТІЇ: ІДЕЙНО-ІНТЕЛЕКТУАЛЬНА АРГУМЕНТАЦІЯ РУЙНІВНИКІВ ТА ЗАХИСНИКІВ ІКОН (754–787 рр.)¹

Если ты, Иудей, опять упрекаешь меня,
говоря, что я поклоняюсь древу креста, как Богу,
то почему ты не обвиняешь Иакова,
поклонившагося на верх жезла.

Иоанн Дамаскин

Іконоборство як христологічне явище має глибоке коріння і мало місце у Візантії задовго до імператорів-іконоборців та, на думку більшості сучасних дослідників, було спричинене посиленням неканонічних відхилень в обрядовості та християнській догматиці й впливом неоплатонівської філософії. Слід зазначити, що іконоборство не було суто візантійським явищем. На заході можна віднайти приклади ворожого ставлення до шанування ікон. Зокрема, постановою Ельвірського собору зазначалося: «Прийнято, щоб живопису в церквах не було, щоб не слугувало предметом поклоніння те, що зображується на стінах».

Серед прикладів ворожого ставлення до ікон на теренах Західної Європи інтерес для дослідників становить лист папи римського Григорія I Великого до марсельського єпископа, котрий наказав у підзвітних йому

¹ Оглядова лекція аспіранта кафедри всесвітньої історії історичного факультету Кіровоградського державного педагогічного університету імені В. Винниченка Сергія Мілютіна відбулася 9 листопада 2015 р. у Центрі українських студій імені Д. І. Багалія Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна в межах роботи міжінституційного університетського сектору «Візантійська мозаїка». Доповідач представив первинне бачення можливих варіантів дисертаційного дослідження у межах окресленої тематики, зупинився на перспективах та проблемних моментах кожного з них. (Див.: <https://byzantina.wordpress.com/2015/11/04/news-998/>; <https://byzantina.wordpress.com/2015/11/10/news-1001/>).

церквах розбити й викинути всі ікони. Папа, похваливши священика за ентузіазм, заявив, що створене людською рукою не може бути предметом для поклоніння, однак разом з тим критикував єпископа за те, що він розбив ікони, позбавивши людей історичної освіти, людей неграмотних, «які, дивлячись ... на стіни, могли прочитати те, чого вони не мають змоги прочитати в рукописах». В іншому листі, адресованому тому ж єпископу, Григорій I писав: «За те, що ти заборонив вшановувати ікони, ми тебе хвалимо, а за те, що розбив, засуджуємо... Одна справа поклонятися картині, інша справа за допомогою картини пізнавати те, чому повинен поклонятися».

На початку V ст. починає формуватися специфічно-християнська мова священних зображень, а разом із нею, відповідно, і культ ікон, початок поширення якого не викликав радикального спротиву церкви. Кількість ікон суттєво зростає, а головне, вони починають займати одне з найвагоміших місць у народному богослужінні: окремі ікони приваблюють до себе паломників, що швидко викликало чутки про їхні цілющі властивості. Є свідчення, що іконофільський рух в імперії був настільки сильним, що в самій столиці 713 р. імператор Філіппік ледь не видав спеціальний едикт про заборону ікон. Немає нічого дивного в тому, що частина духовенства виступила з критикою вшанування ікон, інколи переходячи межу й тим самим заперечуючи ікони як об'єкти християнського поклоніння.

Поклоніння іконам поширилося разом з поклонінням святим і стало звичним у східній церкві до того, що апологетам християнства стало важко захищатися від звинувачень в ідолопоклонстві, які проти них висували не тільки юдеї, але й прихильники ісламу. Зображення посіли у свідомості греків те місце, на яке грубі західні народи поставили вшанування реліквій.

Іконоборство відрізняє від попередніх єретичних концепцій проблематика богословського питання, й у цьому випадку його суть була зрозуміла звичайним людям, які не обтяжували себе богословськими теоріями, що у своїй перспективі повинно було викликати велике незадоволення серед широких народних мас.

726 року імператор Лев III Ісавр вперше на державному рівні виступив проти культу вшанування ікон. У дослідників на сьогодні немає однозначної відповіді щодо мотивів, якими керувався імператор у цьому складному богословсько-доктринальному питанні. Одні дослідники називають імператора містиком, інші раціоналістом, треті реформатором, четверті ідеологом цезарепапизму, а в радянській історичній науці було прийнято вважати, що головним мотивом Лева III у боротьбі проти вшанування ікон стало бажання позбавити церкву впливу в сфері управління державою та послабити роль монастирського землеволодіння.

Специфіка нової ересі порівняно з попередніми полягала у відсутності будь-якої чітко сформованої доктрини. Лише з плином часу необхідні аргументи, зібранні в єдину богословську доктрину, було презентовано на соборі в Іерее 754 року. Як наслідок, сучасники, а разом з тим і дослідники пізнішого періоду почали шукати в іконоборстві сліди свідомого іноземного впливу.

Теоретично-богословська аргументація ідеології іконоборства тісно пов'язана з ім'ям імператора Константина V Копроніма. Філіп Шафф писав про нього: «Вороги звинувачували його в жадливій порочності, еретичних поглядах та в занятті магією. Іконоборці навпаки прославляли його гарні якості та через сорок років після його смерті молилися на його могилі. Не підлягають сумніву його адміністративні та військові таланти, його успішна боротьба проти сарацин, болгар й інших ворогів, але водночас не підлягають сумніву і його деспотизм та жорстокість».

Незалежно від ставлення до Константина V, усі історики сходяться на тому, що майбутній імператор зростав в оточенні іконоборської традиції. Рано долучившись до управління імперією разом із своїм батьком, він природно увібрав те вчення, що сформував іконоборці. Зважаючи на те становище, що склалося в церкві, відмова сина від церковної політики батька була б сприйнята суспільством як визнання помилковості іконоборської діяльності Лева III Ісавра у сфері віровчення.

Більшість істориків стверджує, що на початковому етапі свого правління Константин V не втручався у релігійну сферу. Тільки низка перемог імператора над арабами дозволила йому, нарешті переорієнтувати свою увагу на церковні справи. Така позиція імператора пояснюється не тільки наявністю зовнішніх ворогів, але й нестабільністю у державі. Відразу після смерті Лева III про свої права на імператорський трон заявив Артавазд, давній соратник покійного імператора. Окремі дослідники вважають, що Артавазд та Константин V були лідерами партій, що захищали діаметрально протилежні релігійні інтереси. Але слід зазначити, що ця концепція має слабку доказову базу. Звичайно, що окремі монастирі підтримали сторону Артавазда, однак у першоджерелах конфлікт між Константином V та претендентом відображений як політична боротьба за владу, що не мала релігійного підтексту.

Відомо, що напередодні собору в Іерее більшість високопоставлених церковних сановників підтримували сторону іконоборців, що тільки посилювало релігійні переконання імператора. Константин V цікавився питаннями віровчення. Імператор був автором не менш як 13 богословських праць. На відміну від свого батька він претендує на роль імператора-богослова, подібного до Юстиніана. Незважаючи на таку плідну діяльність, із 13 трактатів імператора до нашого часу не зберігся жоден, усі вони були знищені

ні захисниками ікон після кінцевої перемоги у релігійній боротьбі. Лише окремі фрагменти богословських трактатів імператора збереглися у працях його ідейних супротивників, зокрема у «Бревіарії» патріарха Никифора.

Л. Успенський, симпатії котрого перебувають цілком на боці захисників ікон, аналізуючи богословські праці Константина V зазначав, що трактат імператора написаний у грубій формі та виражає найбільш радикальну позицію іконоборства, заперечуючи вшанування Богородиці та святих. Окремі дослідники ставлять під сумнів той факт, що політика Константина V у сфері віровчення набула настільки радикального характеру, зокрема С. Геро зазначав: «фрагментарність першоджерел не дозволяє з впевненістю стверджувати, що імператор боровся проти вшанування святих чи культу Богородиці».

Теоретична аргументація іконоборства, розроблена імператором, – це своєрідна відповідь на захист ікон із боку Іоанна Дамаскіна. Як відомо, Іоанн Дамаскін зумів перенести поняття ікони Христової та її вшанування із області особистого благочестя і практики богослужіння в область христологічної догматики, таким чином, визначився наступний етап у боротьбі між прихильниками та противниками вшанування ікон. Незважаючи на критику релігійних переконань Константина V окремими істориками, імператор розвинув христологічну концепцію, не позбавлену інтересу.

753 р. помер Константинопольський патріарх Анастасій. Феофан Сповідник, що належав до партії захисників ікон, залишив таку примітку стосовно цієї події у літописі: «Анастасій не свято правлячи престолом Константинопольським, помер душею й тілом від жадливої хвороби, що зветься запалення кишок – покарання гідне за нахабність, виявлену проти свого Бога».

Перед Константином V постала проблема – вибори нового патріарха. Якщо вірити словам окремих істориків, що лояльно ставляться до особистості Константина V, то виходить, що імператор бажав дізнатися думку церкви й вже на її основі будувати свою політику, хоча, скоріше за все, його особисті симпатії були на боці іконоборців. Як би там не було, але імператор вже задовго до скликання Собору почав формувати суспільну думку та переконувати єпископів, що підтверджується першоджерелами. Феофан Сповідник із цього приводу згадував: «Під впливом свого зломудрія Константин скликав численні таємні зібрання проти церкви і православної віри й у кожному місті хитрістю своєю переконував народ слідувати його вченню».

Історики висловлюють різні думки стосовно того, коли було скликано перший іконоборський собор та скільки архієреїв взяло у ньому участь. Зокрема, М. Левченко та Ф. Успенський вважають, що Собор відбувся

753 р. Стосовно кількості присутніх на соборі делегатів більшість істориків називає цифру 338 єпископів, але у Феофана і Л. Успенського можна знайти інші дані – 348 та 388 відповідно.

Всього на Собор зібралось 338 єпископів – кількість, яку можна було порівняти тільки із Халкідонським Собором. Слід зазначити, що представники з Риму, Александрії, Антіохії та Єрусалиму засідання собору проігнорували. Під час собору єпископи розмістилися в імператорському палаці, розташованому в Іереї на азійському березі Босфору між Хрисополем та Халкідоном. Там вони засідали з 10 лютого по 8 серпня 754 р., а потім перебралися до Влахернського палацу імператора, у Константинополь, де 27 серпня прийняли кінцевий орос Собору та обрали нового Константинопольського патріарха Константина (754–766), єпископа Сілейського. Як відомо, діяння іконоборського собору не збереглися – вони були спалені після Сьомого Вселенського собору як еретичні. Однак у шостому діянні вище згаданого собору наведений орос іконоборського зібрання 754 р.

Собор постановив:

1. Диявол, навчивши людей служити тварному, а не Творцю, по ненависті до людського роду, врятованого Христом, «під виглядом сповідування християнського вчення непомітно увів ідолослужіння».

2. Але сам Христос направив «подібних апостолам, вірних наших царів», котрі зібрали Вселенський собор, отці собору розглянули питання стосовно вшанування ікон, чи відповідає воно ученню попередніх шести Вселенських соборів, і знайшли, що використання ікон не відповідає основному догмату християнства, вченню про образ Боголюдини, і, відповідно, заперечує всі шість Вселенських соборів.

3. Ті, хто поклоняється іконі, впадають у несторіанство або у монофізитство (аріанське чи євтихіанське). Ікона Христа, за наміром художника, зображає Христа. Але Христос Боголюдина, відповідно, ікона зображає Божественне єство Христа, чи Божественне і людське єство разом, або тільки одне людське окремо від Божественного. У першому випадку виходить Божество описане – аріанство, в другому Божество поєднане з плотським – євтихіанство, у третьому випадку – несторіанство. Відповідно, зобразити поєднане у Христі Божественне та людське єство неможливо, відповідно, ікона Христова у самій своїй сутності неможлива.

4. Але, більше того, вона не потрібна: не Христос, не апостоли, не отці церкви не заповідали вшановувати Христа у вигляді ікони. Істинна ікона Христова переданий Богом образ Його плоті є таїнство Євхаристія, Самим Господом установлене, – «це творіння про моє нагадування», таїнство, в котрому хліб і вино це Тіло і Кров Христова. Цього «боговірного образу» для релігійного відчуття християнина достатньо.

5. На заперечення: якщо зображення Христа неможливо через догматичні причини, то для чого забороняти ікони Богоматері та святих, котрі по суті, прості люди, а не складаються із двох природ, Божества і людини, в одній іпостасі? Собор відповідає: «Із запереченням першого питання стосовно вшанування ікон Христа, немає потреби в інших іконах».

6. Робити ікони Богоматері та святих православним за допомогою еллінського мистецтва є справою образливою для святих і недостойною християн, що мають надію на воскресіння: язичники, що такої надії не мають почали поклонятися статуям й зображенням померлих осіб, щоб зберегти хоча б їх зовнішній вигляд, оскільки не надіялися, що ті колись воскреснуть. Зображення, таким чином, є продукт язичництва і заперечення воскресіння мертвих.

7. Використання ікон забороняється у Святому Писанні та отцями церкви.

8. На основі Собору «одноголосно» в ім'я Святої Трійці: повинна бути заборонена будь-яка ікона, виготовлена із будь-якого матеріалу і написана фарбами, злочинним ремеслом живописців; тим хто у подальшому спробує писати ікони, поклонятися їм, ставити у приміщені церкви чи у себе вдома і таємно зберігати їх, Собор признає особам духовним – позбавлення сану, мирянам та монахам – відлучення від Церкви та покарання відповідно до імператорських законів.

9. Але, услід за цим, Собор постановляє, щоб ніхто із представників Церкви навіть не намагався, під прикриттям усунення ікон, накладати свої руки на присвячені Богу предмети, на яких є сакральні зображення. Хто має бажання переробити їх хай не намагається це зробити без відому Вселенського патріарха та імператора, «аби диявол під цим приводом не знищив Божі Церкви».

10. Якщо хтось замислив представити Божий образ Бога Слова, плоть якого передано за допомогою фарб, замість того, щоб від усього серця поклонятися Йому – анафема.

Крім того, Собор поіменно відлучив від церкви патріарха Германа, Григорія Кіпрського та Іоанна Дамаскіна, називаючи останнього арабським іменем Мансур.

Незважаючи на логічність постанов іконоборського собору, він припустився низки догматичних помилок. Як відомо, обидві сторони конфлікту розділяли вчення стосовно розумового поклоніння Богу. Однак, тим не менше, прихильники пошанування ікон боролися проти радикалізації цього вчення й «спірітуалізації» історичного Христа у плоті, котрий подібний нам в усьому, включно із можливістю бути зображеним. У прагненні іконоборців трансформувати матеріальний стан Христа безпосередньо

у нематеріальний, шляхом чистого споглядання, їх противники бачили небезпеку приниження цінності Втілення. Вони вказували, що у нас немає можливості для досконалого духовного споглядання, доки наш розум співвідноситься із навколишнім світом за допомогою органів відчуттів.

У гносеології захисники ікон, як і їхні противники, слідували парадигмі Платона, сходження від матеріального образу чи символу до нематеріальної моделі. Однак при цьому вони прагнули подолати прогалини між осягненням розуму й чуттєвим через розробку специфічного вчення про схожість і різницю образу та моделі, поєднання чуттєвого образу з осягнутою за допомогою розуму моделлю через надання образу одночасно аналогічної та комеморіативної функції, і ствердження відповідності живописного образу словесному тексту.

Не виникає сумнівів, що в аргументації собору знайшло своє відображення східне походження іконоборських отців. Маючи справу із предметом з церковної практики, єпископи собору трактують питання стосовно ікон не як явище із морального життя християнина, а як питання догматичного характеру, повертаючись до звичної теми східних теологів щодо трактування Трійці та явища боговтілення.

Формулюючи свою христологічну дилему, іконоборці переосмислюють аргумент Леонтія Візантійського, котрий звинувачував несторіан та монофізитів в одній і тій самій помилці – неспроможності вірно інтерпретувати союзи й розділення при описанні існування природ у єдиній іпостасі Христа. Однак наполеглива увага іконоборців до посередницької функції душі Христа дозволяє краще зрозуміти богословську суть дилеми: душа Христа слугує як «дещо третє» – субстанція, яка, завдяки своєму посередницькому характеру, забезпечує існування правильного союзу божественної та людської природ.

Вислідом уявлень про єдиносущний образ і первообраз виступає теорія іконоборців про святу Євхаристію. Дискусія щодо таїнства святого Причастя виникла не так через релігійне розходження у сприйнятті цього таїнства, як через те, що поняття «ікона» в уявленні двох сторін мало різний зміст. Іконоборці вважали істинною іконою тільки ту, яка була тотожна своєму «архетипу», саме тому вона не могла бути іконою, образом.

Константин V писав, що «потрібно, щоб образ відповідав зображеному прототипу і щоб все у ньому було збережено, інакше це не образ». Якщо образ повинен бути таким, то жодна ікона не є можливою. Жодний рукотворний образ не може бути «відповідним» Богу й нікому іншому. Така концепція образу далека від класичної грецької інтерпретації, у якій образ розглядався як у певній мірі співпричетність, і стверджувалася можливість подібності образу. У розумінні Константина V істинна ікона повинна

бути єдиносущна зображеному на ній персонажу, тобто мати із ним одну природу. Виходячи із цього положення, іконоборці прийшли до природного й логічного висновку, що єдиним вірним образом Христа є Євхаристія.

Іконоборці розробили особливе вчення про «нерукотворність» Євхаристії, святість якої не піддавалася сумніву з боку обох партій; ймовірно, це вчення було сформоване саме у якості захисту проти контраргументу їхніх ідейних супротивників у відповідь на те, що іконоборці також вшановують рукотворне – матеріальну, видиму Євхаристію; у вигляді хліба та вина, що виготовлені руками пекаря та винороба.

Хліб та вино Євхаристії, на думку іконоборців, неможна вважати рукотворними, позаяк вони у результаті тотожності Тілу й Крові Христа трансформуються у нерукотворні, хоча й зберігають свою матеріальність та описовість. Ікони ж, у свою чергу, не мають таких властивостей, оскільки, зі слів іконоборців, не існує особливого стану, подібного літургійному освяченню Євхаристії.

Отже, іконоборці ще більше поглиблюють розрив між чуттєвим та розумовим, вводячи матеріальне тіло Христа із області іманентного нашому світу в область трансцендентного. Слідуючи платонівській онтології, іконоборці дематеріалізують Христа, позбавляючи його тіло після воскресіння матеріальності. У злагоді із цим вченням, Христа після Його воскресіння не можна споглядати очима, його можна осягнути лише розумом. У цьому випадку Євхаристія стає лише матеріальним образом, тотожним із моделлю по сутності, але радикально відрізняється від моделі за своїми чуттєвими якостями.

Крім того, в іконоборців виник когнітивний дисонанс у розумінні категорій іпостась, природа, образ. Іоанн Дамаскін ще до собору 754 р. впевнено доводить іконоборцям те, що вони помиляються у трактуванні окремих понять. Ті, хто сповідує дві природи і одну іпостась у Господі нашому Ісусі Христі, повинні визнавати і природні якості природ подвійними та різними, а одиничним те, що стосується іпостасі. Бо неможливо, щоб природа існувала поза межами властивих їй природних рис, із яких вона складається і дякуючи яким відрізняється від інших природ, рис, які не можна спостерігати в іншого виду.

Через це в Господа нашого Ісуса Христа тілесна оболонка і риси обличчя, а також те, що він Син Діви, відносно того, що Його не можна зобразити, визначає не різні іпостасі, а різні природи та одну іпостась. Це обмежує їх від єдиносущних їй по Божеству, тобто від іпостасі Отця й Святого Духа, і від іпостасі, єдиносущних їй серед людей, тобто від матері та інших людей. Бо коли із двох природ виникає одна складна іпостась, і те й інше, тобто природні та іпостасні властивості, скажімо Божественної та

людської природ, стають складовою однієї і тієї іпостасі. Звідси Христос Бог і людина, безначальний і має начало, одна і та ж іпостась, видима і невидима, створена й нестворена, обмежена і безмежна.

Іконоборці у своїй аргументації намагалися керуватися догматами Халкідонського собору. Але основний недолік їхньої аргументації, що швидко потрапив у поле зору ідейних супротивників, полягав у хибному розумінні догмату стосовно Боголюдини Ісуса Христа. Халкідонський догмат ілюструє цілковиту ясність між природою, з одного боку й особистістю, іпостассю з іншого. Саме така ясність відсутня в іконоборській системі мислення.

На основі цього К. Шенборн дійшов висновку, що христологічна позиція імператора була споріднена із монофізитством. Як для монофізитів, так і для Константина V у результаті олюднення у Христі виникла нероздільна реальність, – хоча й складена із двох природ, але така, у котрій Божественне й людське практично більше не розрізняється.

Схоже, що іконоборська христологія розвивалася у руслі платонівського вчення про матерію як онтологічний полюс буття. Відповідно, це вчення постулює неможливість безпосередньої сакралізації матерії – два полюси у будь-якому випадку повинні бути розділені один від одного.

На цьому теоретично-богословська діяльність Константина V не закінчилась. В окремих першоджерелах згадується такий епізод: «Коли імператор, тримаючи у руці гаманець, наповнений золотом, запитав про його ціну, йому відповіли, що гаманець коштує дорого. Тоді Константин V висипав золото із гаманця і повторив своє запитання. Йому відповіли, що тепер гаманець нічого не вартий. Ось так і Марія, сказав Константин: поки носила у собі Христа, була достойна честі, а народивши Його, вже нічим не відрізнялася від інших жінок». Слід зазначити, що окремі дослідники заперечують цей інцидент і вважають його вигадкою. Однак, якщо вважати, що така подія дійсно відбулася, то Константин V, таким чином, свідомо пропагував несторіанство. І, зважаючи на обізнаність у питаннях віровчення, імператор повинен був це розуміти.

Вагоме місце в іконоборській політиці імператора посідає боротьба проти монастирів. Іконоборська діяльність Константина V налаштувала проти нього більшість монахів та міський плебс. Відкрита конфронтація імператора з монахами почалася з голосної справи, спрямованої проти св. Стефана Нового, котрий, у відповідь на небажання імператора визнати зображення Спасителя на іконі Його образом, кинув монету з портретом імператора на землю і став топтати її. Так, він «на практиці» намагався довести Константину V помилковість суджень імператора щодо ікон, хоча сам імператор не визнав хибності власних переконань. Згодом Стефан Новий зазнав репресій з боку іконоборців та був убитий.

765 року переслідування прихильників ікон набуло особливо агресивного характеру. Ікони розбивали, монастирі закривали або секуляризували, перетворюючи на казарми чи господарські будівлі, монастирське майно конфісковували. Своєрідним способом знищення монастирів стала система роздачі найбільш багатих монастирських володінь вірним імператору чиновникам та військовим.

Окремі історики заперечують факт масового знищення монастирського землеволодіння під час правління Константина V. Вони, зокрема, наголошують, що, конфіскація монастирських земель у непокірних імператорській волі монастирів мала місце, однак це були поодинокі випадки, які не дають підстав говорити про систематичні спроби секуляризації церковного майна. Так жорстко імператор чинив лише з відкритими захисниками ікон. Іконоборське ж духовенство, у тому числі монахи, не піддавалися репресіям з боку Константина V, що ж до мирян, то їх за вшанування ікон практично не переслідували.

Незважаючи на популярність іконоборських ідей та репресії проти захисників ікон, Константин V не зміг побороти своїх ідейних супротивників й залишив своїм нащадкам проблему вшанування ікон не вирішеною. 775 р., під час походу проти болгар, імператор помер. Уся армія оплакувала його як свого улюбленого вождя та патріота. Феофан Сповідник, підбиваючи своєрідний підсумок правління Константина V, зазначав: «Правив він 34 роки, два місяці, двадцять шість днів ... і самого Діоклетіана й інших тиранів перевершив гонінням на святі церкви, і на святу та православну віру, знищенням монахів, руйнуванням монастирів та різного роду злодіяннями».

Константин V не був раціоналістом чи релігійним реформатором, як його намагаються презентувати окремі історики. Незважаючи на всю жорстокість та енергійність, із якою василевс боровся проти вшанування ікон, він був віруючою людиною і був глибоко переконаний у тому, що діє правильно та бореться проти ідолопоклонства.

Детальний аналіз першоджерел дозволяє висловити припущення, що імператор будував доказову базу своєї концепції образу не тільки із позиції сили, але й використовуючи праці знаних авторитетів у сфері християнської догматики, таких, як Василій Великий, Григорій Богослов, Діонісій Аріопажит, але при цьому змінюючи окремі понятійні категорії. У розумінні христологічної термінології Константином V простежується вплив антиохійської богословської школи та неоплатонізму із його яскраво вираженим спірітуалізмом.

На сучасному етапі тема вивчення інтелектуальної історії візантійського іконоборства залишає багато невирішених запитань. Зокрема, через

брак першоджерел неможливо достеменно з'ясувати, наскільки жорстко імператор боровся проти культу вшанування святих, адже Іконоборський собор нічого не говорить проти вшанування мощів святих: він не міг заперечувати це, з точки зору свого основного положення, оскільки мощі мучеників не можна було кваліфікувати, як «рукотворні образи». Крім того, проблема вшанування Богородиці в теоретичній системі поглядів імператора Константина V Копроніма залишається невирішеною. Культ Богородиці у Візантії, а особливо у Константинополі був дуже популярним, різкий виступ проти нього населення імперії могло кваліфікувати як відкриту несторіанську реакцію із боку імператора.

У вивчені історії візантійського іконоборства вагоме місце посідає Сьомий Вселенський собор. Як відомо, саме ця подія завершила перший період іконоборства у Візантійській імперії. Насамперед потрібно зауважити, що скликання собору стало можливим завдяки старанням Іоанна Дамаскіна, імператриці Ірини та патріарха Тарасія. Іоанн Дамаскін помер задовго до скликання Вселенського собору, але він встиг розробити христологічну систему, що і лягла в основу аргументації захисників ікон.

На іконоборському соборі 754 р. Константин V поставив захисників ікон перед вибором між двома ересьями: або вони визнають природу Христа і повинні у цьому випадку визнати, що вони «обмежили Слово за допомогою плоті», змішавши дві природи і сповідують монофізитство. Або вони повинні були погодитися з тим, що зображали тільки людську природу і тим самим вони позиціонують Христа просто людською істотою, відокремлюючи від нього Божественне Слово, що єдине з ним. Це дозволяло стверджувати, що іконошанувальники сповідують несторіанство.

Православна імператриця не могла залишити іконоборство державною релігією Візантії й вирішила для цього скликати Вселенський собор. На сьогодні авторство ідеї скликання Вселенського собору викладає плідні дискусії у середовищі істориків, зокрема дослідники висловлюють різні припущення стосовно того хто першим висловив ідею вирішити релігійні протиріччя за допомогою вселенського зібрання. Ф. Успенський вважає, що старий патріарх, Павло IV, котрий добровільно склав свої повноваження, порадив імператриці вирішити церковний конфлікт на Вселенському соборі. Радянський історик М. Левченко, який займав відверто антиклерикальну позицію, наполягав на тому, що після смерті Лева IV монахи перетягнули на свій бік імператрицю Ірину, натякаючи, таким чином, на те, що Ірина рухалася у фарватері ідей монастирської верхівки. Л. Успенський, у свою чергу, зазначав, що під впливом патріарха Тарасія імператриця почала підготовку до Вселенського Собору. Але більшість істориків сходяться на тому, що ініціатива у скликанні собору цілковито належала імператриці.

У необхідності відновлення вшанування ікон був переконаний Константинопольський патріарх Павло IV (780–784), який вважав свої стосунки із іконоборцями великим гріхом, але, незважаючи на це, не знаходив у собі сил, щоб відновити шанування святих образів. Після відставки Павла IV виникла потреба у виборі нового патріарха й імператриця підійшла до вирішення проблеми із усією відповідальністю.

Вибір нового патріарха яскраво зображений у «Хронографії» Феофана Сповідника. 784 р. «імператриця Ірина, зібравши весь народ у Магнаврі, говорила до нього: подумаємо про людину, котра б могла врятувати нас і утвердити Божу церкву повчальними словами. Тут всі одногласно сказали, що немає іншої людини, крім Тарасія секретаря, і цариця відповіла їм: ми його призначаємо, але він не слухається; нехай він скаже, з якої причини не приймає він наказу імператриці та всього народу. І Тарасій, виправдовуючись перед народом, говорив так: ви хранителі й захисники нашої християнської віри, на славу Господу стали нашими вірно правлячими царями, турбуєтесь про нас для того, щоб догодити Богу і для нашого блага, особливо з великим поривом влаштовуєте справи церкви, намагаєтесь поставити архієрея у цій імператорській граді, звернули на мене свою благочестиву увагу й наказали мені явно виказати мою згоду. Я визнаю себе недостойним цього сану і, не маючи сил підняти й носити цей тягар, я не виявив своєї згоди, у відповідь вони наказали мені виступити перед народом. Ось для чого ви зібралися на цій раді. Отже, богобоязні мужі, що завжди живуть у злагоді з Богом, по званню Христа й істинного нашого Бога, що зветься християнами, вислухайте коротке слово на знак виправдання від нашого смирення. Якщо я і виправдовувався перед благочестивими і в усьому православними нашими царями, якщо і тепер виправдовуюся перед вами, але я відчуваю великий страх погодитися на ваш вибір, страшуся Господа Бога, як трапилося мені без підготовки очолити кафедру, так не постраждати від страшного суду Його. Я, будучи мирянином, боронив державу на імператорській службі із зброєю в руках, як можу зухвало, без роздумів, без підготовки піднятися на високу ступінь священства? І ось причина мого страху і неприйняття пропозиції: я бачу, церкву побудовану на камені Христовому, бачу її розірваною і розділеною, і ми говоримо то так, то інакше; східні наші брати християни із нами не погоджуються, але погоджуються із західними християнами: бачу, що ми відокремилися від них і кожного дня вони піддають нас анафемі. Страшна анафема: вона віддаляє нас від Бога, виганяє із царства небесного і приводить у нескінченну пільму. У межах церкви не повинно бути жодних конфліктів та боротьби, а повинна бути єдина згода у будь-якій церковній справі. Ніщо так не приємно і не благополучно перед Богом, як

бути нам об'єднаними, скласти одну церкву, як сповідуємо ми в символі нашої миротворної віри».

На той час у Римі не розуміли всієї суті проблеми довкола вшанування ікон, що склалася на теренах Візантійської імперії. Папа римський вважав, що для відміни іконоборства достатньо церковної констатації того факту, що постанови іконоборського собору 754 р. неправомірні. Але у столиці Візантії були впевнені, що відмінити собор, скликаний імператором, можливо тільки за допомогою вселенського зібрання.

Ірина запропонувала папі римському Адріану I (772–795) приїхати на Вселенський Собор, однак той відмовився прибути й направив делегатів – пресвітера Петра та ігумена Петра, а разом з ними послання імператриці та патріарху Тарасію. Папа заявив, що, безсумнівно, радіє духовному прозрінню і переживанню Тарасія стосовно питань віри. Римський єпископ вимагав почати Вселенський собор із анафемі іконоборського зібрання 754 р., прислати йому від імені імператорів та патріарха письмове завірення, що обговорення буде відбуватися у стані повної об'єктивності, а також повернути під владу папи ті землі, що були відібрані у церкви імператором Левом III Ісавром. І наостанок, папа наполягав на тому, щоб усунути із титулатури константинопольського патріарха термін «вселенський».

У своєму листі до імператриці Ірини папа римський Адріан I висловив своє незадоволення тим фактом, що новий патріарх був обраний із середовища мирян: «Ми дуже стривожені, що приналежний до верстви мирян та особа, яка перебуває на державній службі, колишній солдат, раптом був обраний патріархом. І що соромно мовити, але й соромно промовчати: ті хто відчують потребу у тому, щоб ними керували й навчали, не соромляться брати на себе пасторські функції, не бояться безсоромно приймати на себе керівництво душами. А їм пасторський шлях у всіх відношеннях невідомий. Вони не знають куди їм самим йти». Лист викликав велике обурення імператриці Ірини, але їй довелося стерпіти нахабство папи, оскільки вона потребувала сильних союзників у боротьбі проти іконоборців.

Ініціатива імператриці відновити вшанування ікон зустріла міцну протидію із боку іконоборських єпископів. У столиці один за одним пройшло декілька єпископських зібрань, причому доволі велелюдних, на яких архієреї активно висловлювалися проти вшанування ікон.

Вселенський собор було призначено на серпень 786 р. у Константинополі, але коли єпископи почали прибувати до столиці, несподівано розпочався військовий бунт. Увірвавшись до храму, де мав би засідати собор, солдати вимагали його закриття. Патріарх відразу повідомив імператрицю, але та понадіялася, що бунт швидко закінчиться. Однак солдати довели, що імператриця припустилася помилки в оцінці ситуації.

17 серпня 786 р. розпочалося нове засідання собору, було зачитано перші акти, але солдати та іконоборські архієреї зірвали роботу зібрання. Частина єпископів, що зібралися на собор, оцінивши ситуацію, приєдналися до іконоборців. Через деякий час імператриця оголосила, що араби вчинили напад на територію імперії, і під цим приводом направила столичні легіони на Схід, при цьому обеззброївши їх. У цей же момент до столиці прибули прикордонні військові частини, вірні імператриці. Дії Ірини дозволили локалізувати невдоволення у середовищі військових, але це спричинило нові проблеми, пов'язані зі збільшенням інтенсивності нападів вороже налаштованих сусідів на прикордонні землі імперії.

Зважаючи на негативний досвід при скликанні Вселенського собору у Константинополі, імператриця Ірина зробила відповідні висновки й місцем для зібрання нового собору було обрано Нікею. Під керівництвом патріарха Тарасія і в присутності приблизно 350 єпископів та великої кількості монахів з 24 вересня по 13 жовтня 787 р. відбулося сім засідань. Від Східних кафедр у якості представників, прибули пресвітери – Іоанн і Фома. Рим представляли пресвітер Петро й ігумен Петро. Десять єпископів-іконоборців, які свого часу брали участь в організації іконоборського зібрання 754 р. покаялися на соборі у помилковості власних суджень та були прийняті до лона церкви. Новий склад Вселенського собору мало відрізнявся від попереднього. Іконоборський собор імператора Константина V було оголошено не вселенським, оскільки на ньому не було представників інших помісних церков. За тривалістю собор був порівняно коротким. Слід зазначити, що окремі дослідники стверджують, що Сьомий Вселенський собор був організований із порушеннями регламенту, а під час його засідань спостерігалися різного роду фальсифікації на користь імператриці Ірини та, відповідно, захисників ікон.

Питання стосовно ікон було розглянуто на чотирьох засіданнях, що відбулися 1, 4, 6 та 13 жовтня. Відповідно до концепції Іоанна Дамаскіна, собор вирішив поєднати питання стосовно ікон із вченням про спасіння та підкреслив принцип, згідно з яким вшанування ікон стосується не зображення, а зображеного святого персонажу й не має нічого спільного із поклонінням, призначеним тільки Богу.

Необхідно враховувати, що із самого початку конфлікту довкола ікон православні дотримувалися точки зору, що ікони є догматичним свідченням, а не просто портретами. Усе богослов'я ікон будується на тому, що ікона є догматичне свідчення втілення Сина Божого. Ця глибока віра протиставлялася ідеї іконоборців про те, що Бог в особі Христа не може бути зображений. Сама ікона як матеріальний предмет, на думку іконоборців, не може зобразити цілісність Христа, більше того, вона не містить нічого

істинного, оскільки не може мати нічого спільного із Божественним. Відповідно, у випадку вшанування ікон вшановується не Бог, а ікона сама по собі, а це явно ідолопоклонство.

Захисники ікон стверджували: чим частіше через зображення на іконах образи бувають видимі, тим більше віруючі дивляться на них із думкою про самі первообрази та виражають любов до них, і схильність до того, щоб вшановувати їх шанобливим поклонінням, не тим істинним по нашій вірі служінням, котре присвячується одному тільки Божественному еству, але вшануванням по тому ж образу, як воно віддається зображенню Чесного та Животворящого Хреста і святого Євангелія, фіміамом та встановленням свічок, як робилося це по благочестивому звичаю у старовину.

Бо честь, що надається образу, сходить до первообразу, і той, хто поклоняється іконі, поклоняється іпостасі зображеного на ній. Ті, хто насмілюються думати чи навчати інакше, чи, відповідно, разом з нечестивими еретиками заперечувати церковні передання і вигадувати якесь нововведення, чи заперечувати будь-що із священного Церкви, Євангеліє, чи зображення хреста, чи іконопис, чи святі останки мучеників, чи задумувати щось із хитростю та підлістю для заперечення якого-небудь із прийнятих Церквою догматів, постановляємо, якщо це будуть єпископи чи клірики, позбавляти їх сану, якщо монахи або миряни – відлучати від спілкування із церквою.

На Сьомому Вселенському соборі захисники ікон відповіли на звинувачення імператора Константина V у розділенні природ Христа наступним чином: Божественний образ Христа стає видимим через Його людський образ. Людський образ Христа є не тільки образ Його людської природи, оскільки остання невіддільна від божественної, допустити можливість зображення людської природи і неможливість зображення Його божественної природи означає допустити розділення двох природ. Це суперечить Халкідонському догмату, за яким дві природи нероздільно і нерозлучно поєднані. Божественна і людська природи поєднані в одній іпостасі, в одній особистості. Ця особистість є Бог Слово, Син Божий.

Сучасник тих подій, Феофан Сповідник, так описав діяння собору: «787 р. Тарасій святійший архієпископ Константинопольський направився у місто Нікею, і відбувся Сьомий Вселенський собор єпископів. Церква відродила свою стародавню красу, при цьому не встановивши нічого нового і зберігши непохитність вчення святих й блаженних отців, і відмовившись від нової ересі; при цьому собор піддав анафемі трьох лжепатріархів Анастасія, Константина та Микиту разом із усіма їхніми прихильниками й поплічниками».

Але це не зовсім так, певні новації собор таки вніс. Собор ще більш жорстко, ніж Іоанн Дамаскін, наполягав на освяченні ікон іменем Божим. Це

було пов'язано із необхідністю відповіді іконоборцям, котрі заявляли, що ікона не може бути священною, оскільки над нею не читається молитва.

На це Собор відповів таким чином: «Нехай же вони вислухають правду. Над багатьма із предметів, котрі ми визнаємо святими, не читається священної молитви; тому що вони по своєму імені повні святості та благодаті. Таким чином, і сам образ животворящого хреста, хоча на освячення його не потрібно особливої молитви, він вважається нами достойним вшанування й служить достатнім для нас засобом в отриманні освячення. Те ж саме стосується ікони; називаючи її відомим іменем, ми співвідносимо честь її до первообразу; з пошаною поклоняємося їй, ми отримуємо освячення.

Сьомий Вселенський Собор дуже детально зупиняється на значенні імені для освячення ікони. Ім'я Христос означає божественне й людське, два досконалих ества Спасителя. Тому в якому естві він став видимим, по тому еству християни навчилися зображати ікони, а не по тому в якому невидимий. Отже, коли Христос з допомогою живопису зображується в людському естві, то очевидно, що християни сповідують, як вказала сама істина, що видима ікона тільки по імені має тотожність із первообразом, а не по сутності.

Христос є ім'я, що означає два ества, одне видиме, а інше невидиме. І через цю завісу, тобто плоть, люди зріли Самого Христа. Хоча при цьому божественне ество Його було закрите, але Він відкривав його за допомогою знамення Свого. Свята церква Божа презентує людям той же видимий образ, але не розділяє Христа. Ікона, звичайно, тільки по імені має тотожність із первообразом, а не по самій сутності. Церква не відділяє його плоти від поєданого із нею божества; навпаки вона вірує, що плоть єдина із Божеством, відповідно до вчення Григорія Богослова з істиною, ми, роблячи ікону Господа, плоть Господа сповідуємо освячену й ікону вважаємо не чимось іншим, як зображенням, що представляє подобу первообразу. Тому ікона отримує ім'я Господа; через це тільки вона перебуває із ним у тотожності; відповідно через це вона достойна почесі та вважається святою.

За поняттям імені стояла богословська традиція Діонісія Аріопагіта та Максима Сповідника. Потрібно зазначити, що ту ж богословську традицію використовували іконоборці. Суть аргументації Іоанна Дамаскіна та Сьомого Вселенського собору полягає не в тому, щоб довести можливість церковних символів, які мають онтологічне відношення до своїх первообразів. У такі символи, наприклад хрест, вірили й іконоборці. Полемічний елемент аргументації захисників ікон полягав у тому, щоб продемонструвати непослідовність та вибірковість тверджень самих іконоборців. Для виправдання вшанування ікон достатньо було довести, що ікона нічим принциповим не відрізняється від хреста: церковний символ може бути

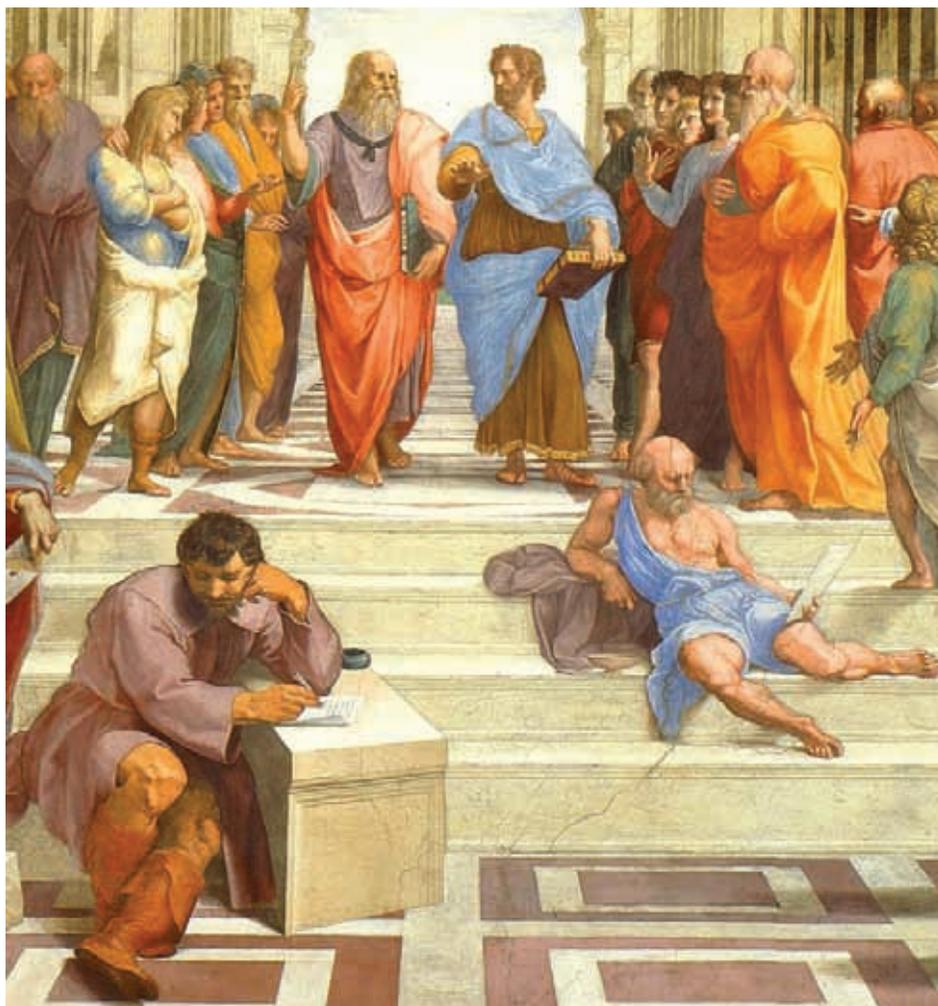
святим незалежно від того несе він на собі зображення людської зовнішності чи ні.

Собор закінчився тим, що іконоборство було проголошено ересю, а його прихильники відлучені від церкви. Стосовно причетності до іконоборської ересі Константина V, отці собору зазначили таланти імператора у військовій сфері та управлінні державою й переклали всю провину за організацію іконоборського собору 754 р. на єпископів, що взяли участь у зібранні в Іереї. На заході реакція на постанови собору була різною, папа римський був нарешті задоволений тим, що питання стосовно ікон, на його думку, було вирішено. Інакше постанову собору сприйняли у королівстві франків. Орос Сьомого Вселенського собору при дворі Карла Великого був перекладений із помилками, що ввело в оману західних єпископів стосовно реального становища справ у Візантії.

ЛІТЕРАТУРА

- Афиногенов Д. Е.* Константинопольский патриарх и иконоборческий кризис в Византии (784–847) – М., 1997.
- Баранов В. А.* Философские предпосылки идеологии византийского иконоборчества: Дис. кандидата философских наук. – Новосибирск, 2010.
- Безансон А.* Запретный образ: Интеллектуальная история иконоборчества. – М., 1999.
- Болотов В. В.* История Церкви в период Вселенских Соборов. – М., 2007.
- Васильев А. А.* История Византийской империи. – Т. 1. – СПб., 2010.
- Величко А. М.* История Византийских императоров. От Льва III до Михаила III. – М., 2012.
- Величко А. М.* История Византийских императоров. От Юстиниана I до Феодосия III. – М., 2012.
- Грегоровиус Ф.* История города Афин в Средние века. – М., 2007.
- Дашков С. Б.* История византийских императоров. – М., 1995.
- Дворкин А.* Очерки по истории вселенской православной церкви. – Новгород, 2003.
- Диль Ш.* История Византийской империи. – М., 1948.
- Иоанн Дамаскин.* Творения Святоотеческое наследие. – М., 1997.
- Иоанн Дамаскин.* Три защитительных слова против порицающих святых иконы или изображения / Рус. пер. А. Бронзова. – Сергиев Посад, 1993.
- Карташев А. В.* Вселенские Соборы. – М., 1994.
- Левченко М. В.* История Византии. – М., 1940.
- Лурье В. М.* История Византийской философии. – СПб., 2006.
- Мейендорф И.* Византийское наследие в Православной Церкви. – К., 2007.
- Николов П.* Богословские иконы опыт исторического изложения догмата иконопочитания: дис. кандидата богословских наук. – Сергиев Посад, 2000.
- Норвич Д.* История Византии. – М., 2010.

- Осокин Н. А.* История средних веков. – М., 2008.
- Острогорский Г. А.* Гносеологические основы византийского спора о свв. иконах // *Seminarium Kondakovianum* 2. – 1928. – С. 47–51.
- Острогорский Г. А.* История Византийского государства. – М., 2011.
- Острогорский Г. А.* Соединение вопроса о святых иконах с христологической догматикой православных апологетов раннего периода иконоборчества // *Seminarium Kondakovianum*. – 1927. № 1. – С. 35–48.
- Поснов М. Э.* История Христианской Церкви. – Брюссель, 1994.
- История Византии. – М., 1967. – Т 1–2.
- Сюзюмов М. Я.* Основные направления историографии истории Византии иконоборческого периода // *ВВ*. – 1963. – Т. 22. – С. 199–226.
- Томоми К.* Внутренняя политика византийского императора Константина V (741–775): проблема. – СПб., 2006.
- Успенский Л. А.* Богословские иконы Православной церкви. – Переславль, 1997.
- Успенский Ф. И.* История Византийской империи. Становление. Смута. Македонская династия. – М., 2011.
- Успенский К.* Очерки по истории иконоборческого движения в византийской империи в VIII–IX вв. Феофан и его хронография // *ВВ*. – 1951. – Т. 4. – С. 211–262.
- Феофан Византиец.* Летопись от Диоклетиана до царей Михаила и сына его Фиофилакта. – Рязань, 2005.
- Шафф Ф.* История христианской церкви. Средневековое христианство 590–1073 г. по Р. Х. – СПб., 2008.
- Шейнэ Ж. К.* История Византии. – М., 2006.
- Шёнберн К.* Икона Христа. Богословские основы. – М., 1999.
- A nogenov D.* A Lost 8th Century Pamphlet against Leo III and Constantine V? // *Eranos*. – 2002.
- Alexander P.* Church Councils and Patristic Authority: The Iconoclastic Councils of Hieria (754) and Saint Sophia (815) // *Harvard Studies in Classical Philology*. – 1958. – Vol. 63. – P. 493–505.
- Baranov V. A.* Theology of Early Iconoclasm as Seen in the Apologies in Defence of Images by St. John of Damascus // *Христианский Восток*. – 2002. – № 4 (10). – С. 23–55.
- Demoen K.* The Theologian on Icons. Byzantine and Modern Claims and Distortions // *BZ*. – 1998. – Bd. 91. – S. 1–19.
- Gero S.* Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V with Particular Attention to the Oriental Sources. – Louvain, 1977.
- Lombard A.* Constantin V, empereur des Romains. – Paris, 1902.



*Фреска Рафаэля «Афинская школа» (фрагмент)
(в центре – Платон и Аристотель, слева внизу – Гераклит), 1511 г.*

О. А. Ручинская

БОГ, МИР И ЛОГОС В ЭЛЛИНСКОЙ ТРАДИЦИИ И ЕЕ ВЛИЯНИЕ НА ФОРМИРУЮЩЕЕСЯ ХРИСТИАНСТВО

*Πάντα ῥεῖ καὶ οὐδὲν μένει –
Все течет, все меняется*

/ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος /

*Ἄνθρωποι θεοί, θεοὶ ἄνθρωποι λόγος γὰρ οὗτος –
Люди боги, боги люди, ибо логос – один и тот же
/ Clemens Alexandrinus, Paedagogus, III, 1, 5 /*

*Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν,
καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος –
В начале было Слово, и Слово было у Бога,
и Слово было Бог*

/ Евангелие от Иоанна, I, 1 /

Греческая философская традиция оказала существенное влияние на становление христианского мировоззрения. В философских системах стоиков, неопифагорейцев, Платона и неоплатоников, частично в аристотелизме, в идеях Гераклита и других античных авторов, были выработаны мыслительные конструкции, понятия и даже термины, пересмысленные в новозаветных текстах, в трудах христианских богословов. Прежде всего, это представления о Боге (едином, всемогущем), о чувственном мире, в котором живет человек и о Логосе.

Понятие Логоса всецело связано с греческой философией, в которой оно возникло и с христианским богословием, в котором оно утвердилось. Логос, ὁ λόγος (в переводе с греческого означает – слово, мысль, смысл, понятие, число, происходит от греческого глагола λέγειν – «говорить») – изначально это термин древнегреческой философии, означающий одновременно «слово» (высказывание, речь) и «понятие» (суждение, смысл). Учение о Логосе впервые было высказано греческим философом Гераклитом Эфесским, жившим между VI и V вв. до н. э. Гераклит написал со-

чинение «О природе», состоявшее из ярких, образных изречений, кратких до непонятности и похожих на изречения оракула. Вследствие таинственного изложения мыслей Гераклита называли Темным. К сожалению, сам трактат не сохранился. Сохранились только фрагменты (цитаты) из Гераклита у позднейших авторов, начиная от Платона (IV в. до н. э.) до неоплатоников (VI в. н. э.), а также единичных цитат у византийских авторов и средневековых схоластов. Все это вызывает некоторые разночтения в трактовке изречений Гераклита, однако не влияет на общее впечатление от его учения.

Гераклит говорил об изменчивости всех вещей, текучести (Πάντα ῥεῖ καὶ οὐδὲν μένει, «Все течет, все меняется»), о постоянных конфликтах и вражде, существующих в мире. Вместе с тем, он отмечал в мире некий управляющий, организующий принцип. Всем в мире руководит разум, Логос. Логос связан с единой первоначальной стихией – огнем, из которой проистекает все. Гераклит называл Логосом «вечную и всеобщую необходимость», устойчивую закономерность. Первоогонь разливается в мире и образует многообразие вещей и человека. Логос вместе с материей создает бытие (жизнь). Гераклит утверждал, что Логос – это единство противоположностей, которое отражает их системообразующую связь. Обыденное человеческое сознание считает действительность, в которой он живет выше «общего» законопорядка. Но мир един и изменчив. «Внемяя не мне, но Логосу, мудро признать, что все едино». Картина мира, описанная Гераклитом, будучи динамичной, именно благодаря этому сохраняет стабильность и гармонию.

Мудрость, с его точки зрения, состоит в подлинном понимании того, как устроен мир. Мудрым может быть только Бог, человек наделен рассудком (φρόνησις) и интуицией (νοῦς), но не мудростью. «Мудрым можно считать только одно: Ум, могущий править всей Вселенной [всем через всё] – εἶναι γὰρ ἐν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνῶμην, ὅτι ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων» (41 DK).

Для Гераклита, таким образом, Логос – это некий Мировой разум, создающий закономерности и гармонию мира, и возможность его Познания, корректирующий в качестве справедливости отклонения от гармонии и являющийся также мировой Судьбой.

Неопифагореец Нумений сравнивал учение Гераклита о логосе с Логосом Иоанна Богослова. Ранние христианские апологеты признавали Гераклита, наряду с Сократом, христианином до Христа.

Совершенно иное представление о Логосе можно встретить у Платона в V–IV вв. до н. э. В его рассуждениях Логос играет роль инструмента, с помощью которого происходит различение и определение видов

(Rep. 534b; Soph. 253 d–e; Politic. 262 b–e). Логос, по Платону, сопоставим с логическим отчетом и разъяснением («дать логос» по гречески значило «дать отчет» – Phaed. 76 b, Theaet. 201 c–d). В этой связи он также сопоставляет логос и миф как два способа выражения истины.

Аристотель (IV в. до н. э.) чаще всего употребляет термин «логос» в смысле «определения» или «разумности вообще». Иногда имеется в виду разумность моральная (ὀρθός см. Eth. Nic. II, 1103 b; VI, 1144 b), иногда – математическая пропорция (Met. 991b), иногда – силлогизм (Anal. pr. 124 b 18) или доказательство (Met. 990 b 12–18).

Дальнейшее развитие понятия Логос происходит в IV–III вв. до н. э. и связано с именами основоположника афинской стоической школы Зенона Китийского и его последователя Хрисиппа из Сол. Они трактовали Логос как категорию, которая служит причиной, объединяющим началом и внутренней сущностью всех явлений, в том числе психических. Логос рассматривался ими как материальный, в виде некоего «дыхания», пневмы (то, что в дальнейшем станет «святым духом» христианства). Стоики, опираясь на Гераклита, восстанавливают изначальный смысл логоса, который понимается как мировая разумно-творческая эфирно-огненная субстанция, одновременно Зевс и судьба. Диоген Лаэртский, описывая их идеи, сопоставляет логос с богом. Первоогонь-логос не просто слепая бездумная сила, но некий разумный огонь, формирующий мир и управляющий ним, несущий его судьбу.

Таким образом, в логосе отражается единство идеи (бога) и материи (мира) в результате их слияния в первоогне. Логос – это сила, которая приводит материю в движение, структурирует ее. Как творец-демиург, логос проникает всюду без исключения. Он – управитель природы и архитектор Вселенной. Отождествляемый с Судьбой, находясь во всем, он направляет вещи ко всеобщему устройству. Он разлит во всем мире, все одушевляет и преобразует. Логос пропитывает мир, как мед пропитывает соты. Подобно семени мира, Логос заключает в себе частные логосы – семена всех вещей. Так называемый «семенной логос» (λόγοι σπερματικοί) зарождает во вселенной «четыре элемента», из которых подобно растениям из семени развиваются все прочие вещи (Диоген Лаэртский VII, 136, 137). Цицерон, описывая Логос стоиков, отмечает, что он един. Логос связывает богов и людей, различные части природы в совершенное единство, всему придает гармонию и соразмерность (Цицерон. О природе богов III, II, 27–28). Материя схожа с Логосом, но, в отличие от него, она пассивна. Логос является ее организующим, активным началом. Как таковой он противопоставлен материи, обладает абсолютным творческим статусом и, как уже было сказано, отождествляется с богом (Диоген Лаэртский VII, 135, 136).

Логос внутренне присущ и человеку. Человек может постигать логосность, разумность мира, которая открывается, познается посредством логического мышления. Он должен в своей жизни соответствовать Логосу. Некоторые стоики подчеркивали, что человек должен уделять больше внимания не телу, а тому, что связывает человека с божеством – логосу, разуму.

Идеи стоиков о Логосе как созидательной, управляющей миром силе, божестве, к которому причастен как мир, так и человеческий дух, нашли отражение в христианском учении. Иустин Философ отмечал, что последователи стоических учений «были прекрасны в своей нравственной системе ... по причине семени Слова, насажденного во всем роде человеческом». А Тертуллиан так обращался к язычникам: «Известно, что и у ваших философов Логос, т. е. Слово и разум, считается устройтелем Вселенной. Ибо Зенон признает его тем, кто все упорядочил. Он же называет его и роком, и богом, и душой Юпитера, и необходимой причиной всех вещей. Клеанф все это приписывает духу, который, по его мнению, проникает собою Вселенную». Климент Александрийский, составляя свой трактат «Педагог», в котором представил христианского Логоса как истинного педагога человечества и человека, активно использовал идеи стоика Музония Руфа.

В эллинистическую эпоху понятие «логос» привлекает внимание религиозной мысли Средиземноморья, стремившейся к синкретическому соединению греческой и восточной (также знавшей концепт творящего слова Бога) традиций. Самым значительным результатом этих экспериментов было учение Филона Александрийского (ок. 25 г. до н. э. – ок. 50 г. н. э.), который истолковывал книги Ветхого Завета в терминах популярной греческой философии. Особое место в его учении занимает учение о Логосе как предшествующем звене между Богом и миром. Логос, по Филону, – это разум Бога, идея всех идей, образ Божий, первородный сын Божий, идея мира, творческая энергия, соединяющая и одухотворяющая мир. Иного пути познания Бога не существует, только через Логос – Слово. Логос трактуется Филоном сразу в нескольких планах. Вслед за стоиками он признает различие внутренней речи (*λόγος ἐνδιάθετος*) и внешней (*προφορικός*), которая одновременно равна и неравна внутренней (Devita Mos. II, 137). Аналогичным образом Бог содержит в себе свой внутренний логос как разум и замысел мира, но также излучает логос вовне, творя и одушевляя им мир, что согласуется с образом библейского Бога, который творит мир словом. Как первая эманация (с лат. «истечение», появление из чего то более сложного) Бога логос объединяет собой весь мир идей, которые служат образцами творения (Deorif. 5, 20). В сотворенном мире логос присутствует как внутренняя оживляющая сила и судьба (Demut. 23, 135). Кроме того, логос может пониматься Филоном как посредник между «первым

Богом» – творцом и «третьим богом» – «тварной» природой. Поэтому он именуется «вторым богом», «первосвященником», «единородным Сыном Божиим» (впервые появляется именно у Филона!). Таким же образом логос присутствует и в индивидуальной душе, будучи ее внутренней силой и внешним руководителем-посредником, возвращающим душу к Богу. Логос Филона – это активное, действующее, близкое к миру начало. Говоря о взаимоотношениях Бога, Логоса и мира, Филон прибегает к аналогиям из антропологии. Бог-Логос – мир соотносятся в его представлении как ум–душа–тело человека.

Учение Филона о Логосе, о прирожденной греховности всех людей, о покаянии, об экстазе как средстве приближения к Богу послужило одной из идейных предпосылок для христианских представлений, оказало заметное влияние на формирующееся христианство и, видимо, отразилось в учении Евангелия от Иоанна о Логосе.

Позднереческая философия (средний платонизм, неопифагореизм, неоплатонизм) также развивает учение о логосе, новую версию которого мы находим, например, у Плотина (III в. н. э.). Согласно Плотину, Бог – это Единое и Единство является важнейшей чертой мироздания. Даже куча камней едина, потому она и куча. В его доктрине логос есть способ существования высших ипостасей (сущностей) на низших уровнях: Ум – это логос Единого, душа – логос Ума. Логос, по Плотину, является также силой мировой Души, через которую Душа, творит чувственный космос и управляет им.

Для сравнения, христианское учение дает представление о Логосе (Слове), согласно Евангелию от Иоанна (I, 1), как об Единородном Сыне Бога-Отца и выражается словами: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος). В Апокалипсисе (19, 13) имя «Слово Божие» (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ) носит Иисус, творящий Страшный Суд. В отличие от логоса эллинской традиции, который был эманацией Абсолюта и превращенной формой его пребывания в низших мирах, христианский логос, отождествленный в Евангелии со вторым лицом Троицы, Иисусом Христом, является, во-первых, прямым присутствием Бога в мире и, во-вторых, нераздельным (хотя и неслияннным) единством с человеческой природой («И Слово стало плотью», Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο (1, 14)). Таким образом, в евангельской проповеди Логос становится активно проявляющим себя в мире живым личным Богом. Со II века понятие «Логос» вошло в сферу иудейских и христианских учений. Термин «Логос» был переосмыслен как слова личного и живого Бога, который «окликает» словом (Логосом) вещи из и тем самым вызывает их из небытия.

Очевидно, что связь между античной философией и ранним христианством четко прослеживается по основным положениям раннехристианского учения. Это оказалось возможным во многом потому, что в условиях Римской империи, когда христианство длительное время оставалось *religio illicita* (религией вне закона), зародилась ранняя христианская апологетика. Целью апологетов было, прежде всего, продемонстрировать римскому обществу приемлемость христианства с культурной точки зрения. Это было чрезвычайно трудно сделать, поскольку христианам приходилось сталкиваться с нападками по многим направлениям. Их обвиняли в варварстве за то, что они считали боговдохновенными противоречивые еврейские писания. В этой связи апологеты стремились найти вечный смысл ветхозаветной истории. Они искали также параллели между греческой философией и христианской мыслью, чтобы представить греческую философию предшественницей христианства, а его, в свою очередь, откровением того, что предшествующая философия лишь предчувствовала.

ЛИТЕРАТУРА

- Антология мировой философии. В 4 т. / Ред. В. В. Соколов. – М., 1969. – Т. 1, Ч. 1.
Асмус В. Ф. Античная философия. – М., 1978.
Ахутин А. В. Античные начала философии. – СПб., 2007.
Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. – СПб., 1910 – Т. 1, 2.
Гарнак А. История догматов // Раннее христианство. – М., 2001. – Т. 2. – С. 37–142.
Гераклит Эфесский: все наследие: на языках оригинала и в русс.пер.: крат. изд. / Подгот. С. Н. Муравьев. – М., 2012.
Голубцова Н. И. У истоков христианской церкви. – М., 1967.
Гусейнов А. А. Античная этика. – М., 2003.
Жмудь Л. Я. Пифагор и ранние пифагорейцы. – М., 2012.
История религии. В 2 т. / Под ред. И. Н. Яблокова. – Т. 2. – М., 2004.
Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу. Становление греческой философии. – М., 1972.
Лебедев А. В. Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова (с новым критическим изданием фрагментов). – СПб., 2014.
Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. – М., 1979.
Макулин А. В. История философии: учебное пособие. – Архангельск, 2013.
Милославский П. Древнее языческое учение о странствиях и переселениях души и следы его в первые века христианства. – Казань, 1873.
Муретов М. Д. Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова о Логосе. – М., 1885.
Назаров В. Н. Введение в теологию. – М., 2004.
Оргии В. П. Античная философия и происхождение христианства. – Минск, 1986.
Поснов М. Э. История Христианской Церкви: до разделения Церквей – 1054 г. – М., 2005.

- Раннехристианские* апологеты II–IV веков. Переводы и исследования. – М., 2000.
- Ручинская О. А.* Гностицизм II–III вв. н. э. и раннее христианство // «Византийская мозаика»: Сборник публичных лекций Эллино-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме. – Харьков, 2013. – С. 66–83.
- Ручинская О. А.* Морально-этические взгляды гностиков и ранних христиан // «Византийская мозаика»: Сборник публичных лекций Эллино-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме. – Харьков, 2014. – С. 138–148.
- Спаский А. А.* Эллинизм и христианство. История литературно-религиозной полемики между эллинизмом и христианством в раннейший период христианской истории (150–254). – СПб., 2006.
- Степанова А. С.* Философия Стои как феномен эллинистическо-римской культуры. – СПб., 2012.
- Трубецкой С. Н.* Учение о Логосе. – М., 1906. – Т. 4.
- Фрагменты ранних греческих философов. – Ч. 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Под ред. А. В. Лебедева. – М., 1989.
- Чанышев А. Н.* Философия древнего мира. – М., 1999.
- Чельшев П. В.* Духовный опыт античного неоплатонизма в свете христианства. – М., 2010.
- Юлихер А.* Религия Иисуса и начала христианства до Никейского собора // Раннее христианство. – М., 2001. – Т. 1. – С. 261–263.
- Burkert W.* Greek Religion. – Cambridge, 1985.
- Ewing A. S.* The Definition of Good. – N. Y., 1946 (1947).
- Harnack A.* History of Dogma. – Boston, 1901. – Vol. 1.
- Hoeller S. A.* Gnosticism. New light on the Ancient Tradition of Inner Knowing. – Wheaton, 2002.
- Igal J.* The Gnostics and the Ancient Philosophy in Plotinus // Neoplatonism and Early Christian Thought. – London, 1981. – P. 138–149.
- Marcovich M.* Heraclitus: Greek text with a short commentary including fresh addenda, corrigenda and a select bibliography (1967–2000). – 2 ed. – Sankt Austin, 2001.
- Robinson T. M.* Heraclitus: Fragments: A Text and Translation with a Commentary. – Toronto, 1987.
- Robinson T. M.* Logos and Cosmos. – Sankt Augustin, 2008.

В. Д. Трофімов

ДВА ФРАГМЕНТИ ВІЗАНТИЙСЬКОЇ МОЗАЇКИ

Рецензія на книги:

«Византийская мозаика»: Сборник публичных лекций Эллино-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме / Ред. проф. С. Б. Сорочан; сост. А. Н. Домановский. – Выпуск 2. – Харьков: Майдан, 2014. – 244 с. (Нартекс. Byzantina Ukrainensia. Supplementum 2)

«Византийская мозаика»: Сборник публичных лекций Эллино-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме / Ред. проф. С. Б. Сорочан; сост. А. Н. Домановский. – Харьков: Майдан, 2013. – 232 с. (Нартекс. Byzantina Ukrainensia. Supplementum 1)

Сьогодні історія Візантії викликає зацікавлення не лише спеціалістів з історії, але й широкої громадськості. Осмислення історії України, її стосунків із сусідніми державами підводить до необхідності зрозуміти витоки української культури та ідентичності, які, безперечно, мають і візантійські джерела. Тож важливими стають проекти, спрямовані на популяризацію та усвідомлення візантійської спадщини в Україні. Невипадково одним із центрів такої діяльності є Харків, традиції візантиністики у якому сягають XIX століття.

Два збірники «Византийская мозаика» містять лекції, прочитані у 2012–2014 роках на зборах Еллино-візантійського лекторія. Лекторій є наслідком співпраці катедри історії стародавнього світу та середніх віків Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна та Свято-Пантелеймонівського храму м. Харкова. До участі в проекті була залучена низка фахівців з історії Візантії і суміжних тем. Особлива увага у лекціях приділялася християнству та історії середньовічного Херсона-Херсонеса, зв'язкам Візантії зі Східною Європою.

Редактором збірників є доктор історичних наук, професор Сергій Борисович Сорочан, а упорядником – кандидат історичних наук, доцент Андрій Миколайович Домановський. Збірники було видано як додаток до харківського візантинознавчого часопису «Нартекс. Byzantina Ukrainensia».

Перший збірник охоплює лекції, прочитані у 2012–2013 роках та присвячені таким різноманітним темам, як візантійська спадщина в сучасному світі, гностицизм, християнське мистецтво, візантійське ставлення до смерті, торгівля кульговими предметами у Візантії, життя св. Григорія Богослова, поховальний обряд мешканців середньовічного Херсона-Херсонеса та святоотецьке богослов'я.

Можна виділити лекцію С. Б. Сорочана «Смерть в Візантії». Використовуючи значний обсяг різноманітних джерел, Сергій Борисович Сорочан розкрив панораму внутрішнього життя візантійців, їхніх стосунків із таким важливим для людства явищем смерті. У лекції підкреслюється характерний християнський підхід жителів Візантії до смерті, яка вважається не безповоротним лихом, а вступом до нового життя.

Другий збірник містить лекції 2013–2014 років з християнської архітектури, спадщини С. С. Аверинцева, літургики, сакрального й поховального мистецтва, історії розповсюдження християнства, етики гностиків.

Серед інших можна відзначити лекцію А. А. Роменського «Константин Великий – Хлодвиг – Владимир Святославич: парадигми воспринятия крещения в раннем средневековье». Автор наголосив на загальних поведінкових стереотипах, характерних для сприйняття християнства владною елітою раннього середньовіччя. У лекції розкрита суперечлива єдність політичних та релігійних мотивів у акті хрещення правителя.

Значна частина лекцій має антропологічний характер, розкриває візантійський світ через світогляд самих візантійців. Такий підхід дозволяє краще зрозуміти людину середньовіччя, окреслити відмінне та спільне між внутрішнім життям людей сучасності й давнини. Тематика також є значною мірою міждисциплінарною, заторкнуті не лише історичні, але й культурологічні, мистецтво- та релігієзнавчі, богословські питання.

Що стосується форми збірника, то слід зазначити, що порівняно з науковою монографією, збірник є формою більш відповідною для сучасної культури в ситуації постмодернізму. Замість послідовності й чіткої структурованості маємо огляди різних питань, чия тематична єдність обмежується лише сферою візантиністики. Наявне також розмаїття поглядів та підходів. Поза тим, що це може трохи утруднити засвоєння для недосвідчених читачів, така форма робить виклад стереоскопічним, подає широку панораму історії та культури Візантії. Можна, отже, визнати слушним за-

уваження укладача збірок Андрія Домановського, що «Византийская мозаика» є суголосністю, симфонією різних точок зору.

З упевненістю можна сказати, що збірники є гарним джерелом для тих, хто хотів би дізнатися більше про Візантію і не втратити при цьому ні популярності викладу, ні якості запропонованої інформації. Представлені у них тексти розглядають візантиністичні питання на вельми високому рівні. Приємним відкриттям для читачів також буде зручна форма розповсюдження: збірники є вільно доступними в інтернеті.

Разом з тим, можна відзначити деяку недопредставленість економічної та соціально-політичної тематики на користь релігійного та культурологічного аспекту. Тим не менш, відзначена риса не знижує загального високого рівня видання, а представляє один із можливих напрямків розвитку.

Підсумовуючи сказане, можемо дійти висновку, що збірники «Византийская мозаика» стануть у пригоді як історикам, так і дослідникам мистецтва, релігії, філософії, богословам та культурологам. Корисними вони будуть і для аматорів історії, студентів, усіх, кого цікавлять витоки сучасної східноєвропейської культури. «Византийская мозаика» є вдалим продовженням потужної традиції візантиністики, що склалася у Харківському національному університеті імені В. Н. Каразіна.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- АДСВ – Античная древность и средние века
БВ – Богословский вестник
БИАС – Бахчисарайский историко-археологический сборник
ВВ – Византийский временник
ВДИ – Вестник древней истории
ВИ – Вопросы истории
Вісник ХНУ – Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна
ВФ – Вопросы философии
ЖМП – Журнал Московской Патриархии
ИАК – Известия Археологической комиссии
Известия ИАО – Известия Императорского Археологического Общества
ИРАИК – Известия Русского Археологического института в Константинополе
МАИЭТ – Материалы археологии, истории и этнографии Таврии
МАР – Материалы по археологии России
МИА – Материалы и исследования по археологии СССР
НЗХТ – Национальный заповедник «Херсонес Таврический»
ПО – Православное обозрение
ПСРЛ – Полное собрание русских летописей
ПХХ – Памятники Христианского Херсонеса
РА – Российская археология
СА – Советская археология
ТОДРЛ – Труды отдела древнерусской литературы
Труды ГИМ – Труды Государственного исторического музея
ТСОП – Творения святых Отцов в русском переводе
УІЖ – Український історичний журнал
ХСб. – Херсонесский сборник
ХЧ – Христианское чтение
BS – Byzantinoslavica
BZ – Byzantinische Zeitschrift
CCSG – Corpus Christianorum Series Graeca
CSHB – Corpus scriptorum historiae byzantinae
DOP – Dumbarton Oaks Papers
JÖB – Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik
JRS – Journal of Roman Studies
MGH – Monumenta Germaniae Historica
MPH – Monumenta Poloniae Historica
ODB – The Oxford Dictionary of Byzantium / Ed. by A. P. Kazhdan, A.-M. Talbot, A. Cutler and others. – Vol. 1–3, 1991
PG – Patrologiae cursus completus. Series graeca, accurate J. P. Migne. Patrologiae graeca
PL – Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series latina
SC – Sources Chrétiennes

СВЕДЕНИЯ О ЛЕКТОРАХ

Архимандрит Владимир (Швец) – настоятель Свято-Антониевского храма при Харьковском национальном университете имени В. Н. Каразина, преподаватель Харьковской Духовной семинарии.

Домановский Андрей Николаевич – кандидат исторических наук, доцент кафедры истории древнего мира и средних веков, доцент кафедры украиноведения Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина.

Матвеева Юлия Геннадиевна – кандидат искусствоведения.

Сахно Игорь Леонидович – кандидат искусствоведения, руководитель ансамбля древнецерковного пения «Сретение», регент хора Свято-Трехсвятительского храма г. Харькова.

Литовченко Анна Николаевна – соискатель кафедры истории древнего мира и средних веков Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина.

Пархоменко Мария Викторовна – аспирант кафедры истории древнего мира и средних веков Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина.

Чекаль Алексей Георгиевич – искусствовед, аспирант, преподаватель Британской школы дизайна, основатель школы каллиграфии в Харькове, арт-директор студии графического дизайна PanicDesign.

Михалицын Павел Евгеньевич – кандидат богословия, кандидат исторических наук, преподаватель Харьковской Духовной семинарии и Киевской Духовной академии и семинарии.

Сорочан Сергей Борисович – профессор, доктор исторических наук, заведующий кафедрой истории древнего мира и средних веков Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина.

Ручинская Оксана Анатольевна – кандидат исторических наук, доцент кафедры истории древнего мира и средних веков Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина.

Мілютин Сергій Юрійович – аспірант кафедри всесвітньої історії історичного факультету Кіровоградського державного педагогічного університету імені В. Винниченка.

СОДЕРЖАНИЕ

Перечень лекций	5
Лекция 18. <i>Архимандрит Владимир (Швец)</i> . Святоотеческое наследие Святителя Григория Нисского и влияние его трудов на сущность духовности	9
Лекция 19. <i>Домановский А. Н.</i> «Ника!»: борьба ранневизантийских партий ипподрома и константинопольское восстание 532 г.	69
Лекция 20. <i>Матвеева Ю. Г.</i> Алтарные завесы в эволюции литургических тканей IV–XVI вв. (традиция, семантика, иконография)	112
Лекция 22. <i>Литовченко А. Н.</i> Образ византийского храма во внутреннем декоре	164
Лекция 23. <i>Пархоменко М. В.</i> Идеальная среда обитания по-византийски: стандарты городской экологии ромеев	174
Лекция 25. <i>Михалицын П. Е.</i> От Мельпомены ко Христу: судьба античного театра в Византии	192
Лекция 26. <i>Сорочан С. Б.</i> Византиец между христианством и язычеством	237

ADDENDA

<i>Мілютин С. Ю.</i> Іконоборство у Візантії: ідейно-інтелектуальна аргументація руйнівників та захисників ікон (754–787 рр.)	275
<i>Ручинская О. А.</i> Бог, мир и Логос в эллинской традиции и ее влияние на формирующееся христианство	294
<i>Трофімов В. Д.</i> Два фрагменти візантійської мозаїки (<i>рецензія на збірки публічних лекцій «Византийская мозаика» (Вып. 1–2).</i>)	301
Список сокращений	304
Сведения о лекторах	305

* На обложке использован фрагмент мозаичного пола так называемой «Базилики в базилике» Херсонеса Таврического (VI в., раскопки К. К. Косцюшко-Валюжинича, 1889 г.)

Научное издание

«ВИЗАНТИЙСКАЯ МОЗАИКА»

Сборник публичных лекций
Эллино-византийского лектория
при Свято-Пантелеимоновском храме

Выпуск 3

(Нартекс. Byzantina Ucrainensia. Supplementum 3)

Под редакцией проф. С. Б. Сорочана

Составитель А. Н. Домановский

Художне оформлення
В. А. Носаня

Технічний редактор
Є. В. Онишко

Підписано до друку 22.11.15. Формат 70x100/16.
Папір офсетний. Гарнітура Таймс. Друк офсетний.
Ум. друк. арк. 19,25. Наклад 300 прим. Зам. № 15-89.

Видання і друк ТОВ «Майдан»
61002, Харків, вул. Чернишевська, 59
Тел.: (057) 700-37-30
E-mail: maydan.stozhuk@gmail.com

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи
до Державного реєстру видавців і розповсюджувачів
видавничої продукції ДК № 1002 від 31.07.2002 р.